COLECCIÓN DE ESTUDIOS ARABES

VI

ESTUDIOS FILOSÓFICO-TEOLÓGICOS.—TOMO I

ALGAZEL: **Dogmática, Moral y Ascética**

Con censura eclesiástica

ESTUDIOS FILOSÓFICO-TEOLÓGICOS.—TOMO I

ALGAZEL

DOGMÁTICA, MORAL, ASCÉTICA

por

MIGUEL ASÍN PALACIOS

Presbítero

con prólogo

de

MENÉNDEZ Y PELAYO

ZARAGOZA
TIP. Y LIB. DE COMAS HERMANOS, PILAR, NÚM. 1
1901

PRÓLOGO

Con verdadera satisfacción patriótica escribimos estas líneas al frente de un libro que por la novedad de la materia no menos que por la docta preparación que en su autor supone y por el ingenio y lucidez con que están vencidas las dificultades del argumento, no sólo ha de llamar la atención de los eruditos y de los meramente curiosos, sino que, á mi juicio, abre, con mucha honra de España, una senda nueva en el arduo y poco frecuen-

tado estudio de la filosofía oriental, y especialmente de la arábiga y hebráica, que de un modo tan directo nos interesa á los españoles. Síntomas de renacimiento en tales materias eran ya la versión del *Filósofo Autodidacto* de Abentofáil, obra póstuma de mi inolvidable discípulo don Francisco Pons, publicada el año pasado en esta misma *Colección de estudios árabes;* la *Fuente de la vida* de Avicebrón, traducida é ilustrada con un excelente prólogo por D. Federico de Castro, decano de la Facultad de Letras de la Universidad de Sevilla; y las dos tan importantes y originales memorias de los Sres. D. Julián Ribera y D. Miguel Asín sobre el filósofo murciano Mohidín y la relación de su sistema con el de Raimundo Lulio, insertas en la rica miscelánea de trabajos eruditos con cuya dedicatoria me honraron varios amigos en el año de 1899. Hoy el Sr. Asín acomete nueva y más difícil empresa, no refiriéndose ya solo á la filosofía arábigo-

hispana, sino á la más antigua que en Oriente, y especialmente en Persia floreció, y sin la cual serían ininteligibles los orígenes y desarrollo de la nuestra. Á tal intento responden los presentes *Estudios filosófico-teológicos* sobre Algazel y su influencia en la España musulmana y cristiana, y en la filosofía escolástica en general. Procuraré exponer en breves rasgos la novedad de este ensayo, el plan de los trabajos del Sr. Asín, y las consecuencias que de ellos se deducen, para que aun el más distraído repare en la transcendencia y originalidad de esta obra, y entre en deseos de conocer su riquísimo contenido.

Saben todos los aficionados á la historia de la filosofía que son muy pocos los libros dignos de tenerse en cuenta para el estudio del pensamiento de los árabes, ya orientales, ya españoles. Para la mayor parte de los lectores se reducen al muy anticuado de Schmolders, *Essai sur les*

écoles philosophiques chez les Arabes (1842) el cual habla más de los teólogos que de los filósofos propiamente dichos, pero que tiene el mérito de haber publicado por primera vez el texto de uno de los tratados más curiosos de Algazel, si bien engañándose sobre el verdadero carácter de las doctrinas de este pensador; á las muy eruditas pero demasiado sucintas *Mélanges de philosophie juive et arabe* de S. Munk (1859), que prestó un servicio todavía mayor á la ciencia con su traducción y comentario de la *Guía* de Maimónides; y á la célebre tesis doctoral sobre *Averroes y el averroísmo*, de Ernesto Renan, que por los singulares méritos de su estilo popularizó más que ningún otro las noticias relativas al peripatetismo musulmán, no sin mezcla de errores graves sobre la escolástica cristiana, inherentes al propio pensar del expositor, y de otros más leves nacidos del estado de la erudición en la fecha ya

lejana en que fué escrita aquella memoria (1852) [1].

Á dificultar el progreso en esta rama de la historia de la cultura ha contribuido, entre otras causas, la escasez de textos impresos en que el pensamiento de los árabes pudiera ser estudiado. Salvo el *Filósofo autodidacto* que era muy conocido desde el siglo XVII, y algunos opúsculos de Averroes que en 1859 publicó Müller, sin traducción por cierto, había que buscar las principales obras de Avicena, Algazel y Averroes en bárbaras interpretaciones latinas, muy difíciles de encontrar ya, hechas sobre otras hebreas, que en su mayor número están inéditas. Todo género de dificultades se conjuraba,

---

1 Debe añadirse la *Histoire des Philosophes et des Théologiens Musulmans* de Gustavo Dugat (1878) obra interesante por muchos conceptos, pero que no cumple todo lo que promete: trabajo más bien de orientalista que de filósofo, y en que se atiende á las anécdotas más que á los sistemas. Muy superior es el bello libro del Barón Carra de Vaux sobre *Avicena*, recientemente publicado (1900).

por consiguiente, contra el animoso investigador que se atreviera á emboscarse en este laberinto. Lo que son esas traducciones latinas (calco grosero y servil de las palabras, no del sentido) sólo podemos decirlo los que por necesidad hemos tenido que manejarlas ó consultarlas alguna vez. Parece increible que Averroes, interpretado en esa forma, haya podido ser el pasto intelectual predilecto de los librepensadores de la Edad Media, manteniendo su dominio en la escuela de Padua hasta fines del siglo XVII. ¡No se conquistaba entonces sino á precio de muy duro aprendizaje el diploma de heterodoxo!

Ha corrido muy válida hasta nuestros días la leyenda. no infundada en parte, de que el mayor número de obras filosóficas compuestas por los árabes, habían perecido en las hogueras encendidas por el fanatismo mahometano, debiéndose la conservación de unas pocas á los ju-

díos, que á su vez las trasmitieron á los cristianos. Había en esto un fondo de verdad por lo que toca á las lucubraciones de los que por antonomasia se llamaban *filósofos* entre los árabes, es decir, de los peripatéticos como Avempace y Averroes, gente de impiedad notoria, y cuyo pensamiento procuraron exterminar los buenos muslimes. Pero había otra casta de filósofos á quienes salvó de la proscripción su ortodoxia, por lo ménos externa y formal y á veces muy ardiente, el exaltado misticismo de unos, los esfuerzos racionales que otros hicieron para conciliar la filosofía con el dogma. No hubo, por tanto, anatema ni destrucción, sino profundo respeto, lectura continua y difusión en muchas copias, de las obras de los escolásticos musulmanes conocidos con el nombre de *Motacálimes*, y sobre todo de los pensadores contemplativos que se designan con el nombre de *Sufíes*.

Las producciones, muy voluminosas á veces, de estas escuelas y de otras que al calor de ellas nacieron, se publican hoy mismo en el Cairo, en Bulaq, en Constantinopla, y comienzan á llamar la atención de los orientalistas europeos. Y debemos felicitarnos de que así sea, pues, á juzgar por lo que hasta ahora se va descubriendo, lo más original, lo más peregrino y quizá lo más profundo del pensamiento árabe no está en los intérpretes de la enciclopedia aristotélica taraceada con el neo-platonismo, sino en los pensadores místicos y escépticos, entre los cuales ocupa el primer lugar Algazel, en quien por raro caso se juntaron ambas tendencias. Y tan patente y tan hondo es el influjo que esta *filosofía oriental*, esta especulación misteriosa y secreta, ejerció en el pensamiento de los mismos peripatéticos, que el libro más completo y más célebre que su escuela nos ha legado, la novela filosófica de Abentofáil, está

saturada de *sufismo;* y probablemente sucedería lo propio con el *Régimen del solitario* de Avempace, á juzgar por el extracto que de él nos ha quedado.

El Sr. Asín familiarizado con las últimas publicaciones de textos árabes hechas en Oriente, y dotado de condiciones verdaderamente privilegiadas lo mismo para los estudios semíticos que para el cultivo de la historia de la filosofía, presentó años pasados á la Facultad de Letras de Madrid una tesis de doctorado sobre Algazel y sus ideas teológicas y místicas. De tal modo me agradó aquel producto de erudición sólida y firme pensamiento, que desde entonces importuné á su autor para que dando más extensión á su tema, convirtiese la disertación en libro, incorporando en él el estudio completo de las obras de Algazel, y tratando, además, el capitalísimo punto de su influencia en la filosofía de los árabes españoles que veneraron como maestro á este doctor

persa, y en la filosofía cristiana de la Edad Media. á la cual por medio de España también, y á veces por bien raro camino, fué á parar la mejor parte de su pensamiento. Condescendió el Sr. Asín con mis instancias, y el fruto de su tarea fué tan copioso, que la tesis primitiva se ha convertido nada menos que en cuatro volúmenes, de los cuales éste es el primero, debiendo seguirle los otros con muy pequeños intervalos.

En una introducción tan sobria como precisa, ha resumido el Sr. Asín los precedentes de la filosofía musulmana antes de Algazel, haciendo notar el fenómeno de la indiferencia religiosa del pueblo árabe antes del Islam, y buscando un medio entre las opuestas exageraciones de Renan y Dozy, entre la hipótesis que afirma el teísmo radical de los pueblos semitas, y la que tiende á presentarlos (á los árabes por lo menos) como indiferentes y descreídos. El desarrollo de las sectas teo-

lógicas dentro del islamismo; la aparición de la filosofía griega. con sus tesis sobre la eternidad del mundo, la negación de la vida futura y de la Providencia divina respecto de los individuos; la gran tentativa escolástica de los *motacálimes* que aspirando á la concordia del dogma con la filosofía, invocaron el apoyo del atomismo de Leucipo y Demócrito, contra la concepción peripatética del mundo: y finalmente el misticismo, el *sufismo,* de origen persa al parecer, y más remotamente indio, pero que arraigó muy pronto entre los muslimes y recibió de ellos color y carácter particular, levantándose sobre las ruinas y contradicciones de los sistemas anteriores y llegando á los límites del nihilismo extático, no sólo en la especulación sino en la práctica; el desarrollo de la vida ascética contrastando con el racionalismo de los librepensadores y enciclopedistas de Basora que se constituyeron en secta secreta con el

título de *Hermanos de la Pureza,* y la licencia desenfrenada de algunos poetas como Abulola el Marí, muestran en animado conjunto la anarquía intelectual, la efervescencia de ideas, el desorden moral y religioso que, favorecido por la tolerancia de los califas Abasidas, reinaba en Oriente y especialmente en Persia cuando comenzó á escribir Algazel. es decir, en la segunda mitad del siglo XI.

La biografía de este gran polígrafo, hecha casi del todo sobre fuentes árabes no accesibles hasta ahora en ninguna lengua vulgar, nos inicia en los secretos de su educación filosófica, y resuelve en cierto modo las contradicciones de su pensamiento. El escepticismo de su juventud, que más bien fué un estado de duda metódica semejante al de Descartes, le llevó al estudio crítico de los sistemas que entre los árabes tenían secuaces, y muy especialmente del peripatetismo que expuso con notable claridad, valiéndose

de los textos de Alfarabí y Avicena, y procediendo con tan buena fe que esta parte de su trabajo llegó á ser traducida por los escolásticos cristianos como un manual digno del más ferviente discípulo del Estagirita. Pero á la exposición, al *Macásid,* siguió la impugnación, el *Tehá-fot* ó destrucción de los filósofos, obra de tanta trascendencia que todavía un siglo después se creyó Averroes en la precisión de refutarla, viendo en ella el más fuerte y mejor combinado ataque que contra la impiedad filosófica hubiesen dirigido los ortodoxos.

Pero Algazel, espíritu sincero y profundamente religioso, no se contentó con ser un apologista. Su misma tendencia escéptica en cuanto al valor de la ciencia humana, tenía que inclinarle á la sabiduría práctica del ascetismo, al menosprecio de la especulación, al profetismo, al *sufismo,* á la iluminación por el éxtasis. Entonces surgió el último y definitivo Alga-

zel; el gran místico musulmán, autor del tratado de la *Vivificación de las ciencias religiosas,* que hoy mismo sigue guiando y confortando á innumerables almas; el único pensador de su raza que ha llegado á ejercer entre los suyos una acción moral, una especie de renovación del sentido de lo divino, á despecho de los faquíes, de los tradicionistas y aun de los *sufíes* mismos, á despecho de todos los corruptores y de todos los hipócritas: hombre en suma que merecía haber sido cristiano, y de cuyas ideas se aprovechó la ciencia católica del modo que en este libro se verá patente.

Tienen las obras de Algazel, además del valor de su pensamiento individual, la ventaja de ser como un resumen de toda la especulación teológica y metafísica de los árabes antes de él. Algazel lo había leído todo, y se aprovechó mucho de los mismos filósofos á quienes impugna. Gran parte de la doctrina peripatética, en

todo lo que no se opone al dogma, pasó á sus escritos del último tiempo, sin que por eso haya de suponerse en su ánimo la doblez de que le acusó Averroes. Más estrechas todavía parecen sus relaciones con los partidarios del *Calam,* pues aunque no acepta de lleno su atomismo, conviene con ellos en el fin apologético, y hasta les sigue en cuanto á la negación del principio de causalidad, sustituído por los *motacálimes* con una especie de ocasionalismo. Pero Algazel, con ser hombre de mucha agudeza dialéctica, sintió pronto el vacío de una doctrina exclusivamente polémica y atenta á la lucha del momento más que á la pura y sincera indagación de la verdad. Aquel *dilettantismo* semi-racionalista, semi-piadoso, aquella esgrima de argumentos más eficaz para engendrar dudas que para resolverlas y para turbar las creencias que para afirmarlas, acabaron por repugnarle profundamente y hacerle abominar del *Calam* después

de haber penetrado en lo más recóndito y abstruso de sus enseñanzas. Él no era escolástico más que por accidente: en el fondo era un moralista ó más bien un asceta: prefería la disciplina de la vida á la disciplina de la ciencia: la lógica misma, en que sobresalió tanto, era, á sus ojos, más que el instrumento del raciocinio, una especie de medicina contra las inclinaciones viciosas.

Siendo la moral de Algazel esencialmente teológica, presupone el conocimiento de su teodicea, y á este orden se ajusta el Sr. Asín en su detallada exposición del *Ihía,* libro capital de Algazel, cuyos principales pasajes traduce en clara lengua castellana. Se observa en estos fragmentos, además de la profundidad de la doctrina, un singular encanto literario, nacido á veces del empleo de la alegoría, que es una de las formas predilectas del estilo de Algazel, escritor de opulenta fantasía, rico simbolismo y facundia ex-

traordinaria, á quien hay que contar entre los poetas de la Metafísica.

Pero no es sólo la ética general de Algazel, sus profundos y casi cristianos conceptos sobre la idea de Dios como fundamento del orden moral y sobre la libertad humana, sus esfuerzos para resolver la antinomia entre el libre albedrío y la presciencia divina, su religiosa y profunda humildad ante el gran misterio de la predestinación, su optimismo tan análogo al de Leibnitz hasta en los términos, lo que explana y comenta con lucidez suma el Sr. Asín, siguiendo paso á paso la sutil dialéctica del original, y conservando (lo cual todavía es más difícil) el especial color de su figurativo estilo; sino que trata muy extensamente de las aplicaciones de esta moral, de la ética práctica de Algazel, de su plan de vida ascética extraordinariamente minucioso y reglamentado, desde la vía *ordinaria y externa* hasta la *purgativa,* primer grado

de la *interna*, y desde ésta hasta la *unitiva*, en que logra su perfección y complemento la ciencia de la voluntad y del amor, trocándose de ascética en mística y llegando á la comunicación directa con lo divino, á la visión intuitiva, al éxtasis. Inútil parece advertir la completa identidad de este procedimiento con el que se explica y recomienda en los mejores libros de devoción usados en las congregaciones cristianas.

Completan este primer volumen varios interesantísimos apéndices de textos árabes traídos ahora por primera vez á lengua vulgar: los dos libros esotéricos de Algazel, titulados el *Almadnún grande y el pequeño*, (que se conoce también con el nombre de *Soluciones á los problemas de la vida futura)* traducidos en parte y en parte extractados conforme á la edición del Cairo: varios capítulos selectos del *Teháfot* que comprenden los puntos capitales de la polémica de Alga·

zel contra los filósofos (Cuestión de los atributos divinos.—Cuestión de la causalidad y de los milagros.—Cuestión de la espiritualidad del alma); y finalmente la versión completa del prólogo de la obra mística de Algazel, *Camino seguro de los devotos,* salida recientemente de las prensas egipcias.

Mucho es esto: inaudita parece semejante labor, y sin embargo todavía no estamos más que en el pórtico de la atrevida construcción que levanta el Sr. Asín á la filosofía árabe y á su filósofo predilecto. Á este volumen han de seguir otros tres, que en parte conozco, y cuyo plan me atrevo á adelantar, aun á riesgo de no interpretar acaso con entera fidelidad el pensamiento y los propósitos de su autor.

Completará el tomo segundo la exposición de la Mística de Algazel en sus teoremas más elevados: el amor de Dios: el éxtasis, su esencia, especies y origen: posibilidad de la intuición en el éxtasis:

distinción entre la ciencia infusa y la adquirida. Se determinará el verdadero carácter del escepticismo místico de Algazel, que no carece de analogías con el de Pascal y otros pensadores cristianos. Y sobre todo se esforzará el Sr. Asín en indagar y poner en su punto los verdaderos y complicados orígenes de la mística de Algazel y de los sufíes: sus fuentes neoplatónicas, indias y hebreas. De este exámen ha de resultar, según creo, que el más inmediato eslabón de la cadena fué la mística cristiana de los ascetas y monjes de Egipto y Persia. Terminará este volumen con un apéndice consagrado á exponer la bibliografía de Algazel y aquilatar su influencia en Oriente como escritor polígrafo: jurista, filósofo, teólogo, moralista y místico, pues en todos estos campos se ejercitó la actividad de su pensamiento.

Especial interés para nuestra cultura ofrecerá la segunda mitad de la obra, donde sucesivamente se ha de estudiar

en tomos separados la acción de las ideas de Algazel en la España Musulmana y en la España Cristiana. Aunque algunos de sus libros fuesen destruídos y quemados por el odio de los faquíes, á quienes tanto había maltratado en muchos pasajes de la *Vivificación de las ciencias,* su espíritu religioso le dió gran nombradía entre los creyentes, al paso que su cultura enciclopédica le hizo grato á los mismos filósofos, á quienes impugnaba, pero cuya lengua hablaba en parte y de cuyas doctrinas había conservado mucho. Esta influencia se ejerció de tres modos: 1.° suscitando la contradicción y la polémica, del modo que lo vemos en el *Teháfot* de Averroes, *(Destrucción de la destrucción de los filósofos)* formidable máquina de guerra contra el de Algazel, en que el filósofo de Córdoba se propuso hacer la apología del pensamiento libre y de la interpretación racionalista del dogma: sentido que antes de Averroes tuvo un pensador

más original que él, el zaragozano Avempace, autor de la *Epistola expeditionis* y del *Régimen del solitario;* 2.° inoculando en la filosofía de algunos de sus propios adversarios una dosis considerable de misticismo y de sufismo que, combinados con el sincretismo alejandrino, dan, por ejemplo, tan extraño carácter á la misteriosa y secreta filosofía que centellea en la novela de Abentofáil, el cual tanto tiene de iluminado como de filósofo especulativo, y considera el éxtasis como término de la intuición trascendental; 3.° formando una escuela numerosa y entusiasta que comienza en vida misma de Algazel, entre cuyos oyentes é inmediatos discípulos se contaron muchos españoles, de Guadix, de Toledo, de Almería, de Sevilla. La tradición recogida por ellos piadosamente de labios del maestro y consignada en los libros que trajeron á España, floreció especialmente en las aljamas de Murcia, Játiva y Valencia, é ins-

piró medio siglo después de la muerte de Algazel al profundo místico Mohidín Abenarabí, cuyas conexiones filosóficas con el pensamiento y hasta con la forma de los tratados de R. Lulio han puesto fuera de toda duda los Sres. Asín y Ribera. Esta influencia de Algazel entre los musulmanes ortodoxos dura nada menos que hasta el siglo XVI. La *Tafsira* del célebre escritor morisco conocido con el nombre del *Mancebo de Arévalo,* tiene por base la obra clásica del filósofo persa, la *Vivificación de las ciencias religiosas.*

Algazel, como todos los pensadores musulmanes, influyó mucho en la filosofía de los judíos españoles, que realmente es una derivación y secuela de la de los árabes, aunque con notable originalidad en su desarrollo. El mismo Maimónides, peripatético y averroísta, impugnador acérrimo de los *motacálimes,* filósofo racionalista y nada propenso al misticismo, debe algo, quizá mucho, á Algazel, á pesar de la ra-

dical oposición de tendencia entre el *Tehâfot* y el *Guia de los que dudan.* Al cabo, Maimónides era apologista religioso á su manera, y pudo aprovechar argumentos del más célebre de los apologistas árabes, como á su vez los trasmitió á la escolástica cristiana.

En ésta el influjo de Algazel comienza desde el siglo XII, pero hay que distinguir en él tres períodos, que corresponden, por caso singular, con las etapas del pensamiento filosófico de Algazel. Lo primero que de él se conoció en Europa no fué la parte religiosa ni la parte mística de su doctrina, sino sus exposiciones y manuales de Lógica, Física y Metafísica, libros enteramente peripatéticos, en que Algazel no da su opinión propia ó á lo menos su opinión definitiva, sino la de los *filósofos,* así llamados por antonomasia, á quienes luego había de impugnar tan reciamente. El verdadero Algazel, el martillo de la impiedad y campeón del dogma

muslímico, fué ignorado ó desatendido por los traductores de Toledo, que sólo parecen haber visto en él un aristotélico más. Su influencia metafísica fué por de pronto mucho menos grande que la de Avicebrón y Averroes. Su propio traductor, el arcediano de Segovia Domingo González (asociado para sus empresas literarias con Juan de Sevilla) sigue en sus especulaciones filosóficas las huellas del autor de la *Fuente de la Vida,* con preferencia á cualquier otro autor árabe ni hebreo. Cuando los escolásticos, desde Alejandro de Hales, hasta Santo Tomás, citan á Algazel, entiéndase que estas citas se refieren á sus compendios de la filosofía del Estagirita que corrieron con tanto aprecio como la misma enciclopedia de Avicena.

Pero hubo en el siglo XIII un dominico catalán, versado quizá como no lo ha sido ningún otro cristiano en la erudición rabínica y talmúdica, y conocedor profundo,

además, de la lengua árabe, cuyo primer vocabulario se le atribuye. Fr. Ramón Martí *(Raimundus Martini)* leyó las obras teológicas de Algazel, comprendió el gran partido que de ellas podía sacarse aplicándolas á la teología cristiana, con la cual no podían menos de coincidir en gran parte de sus tésis; y cuando levantó aquel insigne monumento de controversia que se llama el *Pugio fidei,* calcó toda la primera parte, que es de índole estrictamente filosófica y vá dirigida contra la impiedad de los averroístas, en el *Tehâfot* de Algazel, á quien muchas veces cita y otras traduce sin nombrarle, reproduciendo sus argumentos en defensa de la creación *ex nihilo,* de la ciencia de Dios respecto de las cosas individuales, y del dogma de la resurrección de los muertos.

Y no pararon aquí las cosas.

La obra de Ramón Martí estaba llamada á altos destinos. Por de pronto, buena parte de su contenido pasó á la *Summa*

contra gentes de Santo Tomás, libro memorable, compuesto, como es sabido, á instancias de Fr. Raymundo de Peñafort, siendo General de la Orden de Santo Domingo, y destinado principalmente á la refutación y conversión de moros y judíos que abundaban en España más que en ninguna parte. Quien coteje esta *Summa* del Angélico Doctor con la primera parte del *Pugio fidei* de su compañero de hábito, percibirá con asombro tales analogías que en ocasiones creerá estar leyendo un mismo libro. No está bien que los tomistas lo olviden ó disimulen: puede y debe decirse, por honra de España y de la gloriosa Orden de Predicadores, á la cual pertenecía Ramón Martí lo mismo que Santo Tomás.

A la sombra de tan augusto patrocinio entraron los argumentos de Algazel en las escuelas sin que nadie se acordara ya de su procedencia. Quizá hubo otros caminos que ignoramos. Lo cierto es que la

argumentación de Duns Scoto contra las pruebas peripatéticas de la espiritualidad é inmortalidad del alma es punto por punto la misma de Algazel, cuyas ideas parecen haber encontrado especial aprecio dentro de la escuela franciscana.

No pertenece en rigor á ella Ramón Lull, cuya personal y libre manera de filosofar tanto contrasta con los hábitos escolásticos de su tiempo. Pero cabalmente Lulio es quien más debe á la influencia oriental, es una especie de *sufí* cristiano, á quien el largo trato y convivencia con los musulmanes hizo penetrar en un mundo de especulaciones místicas y sutiles, inaccesibles hasta entonces para los cristianos. Aun como manual de lógica prefería el de Algazel, y le tradujo, pero lo que tomó principalmente del filósofo persa y todavía más de sus discípulos españoles, sobre todo del murciano Mohidín, fueron algunos de los conceptos más trascendentales de su metafísica. algunas

de las efusiones más ardientes de su poesía, gran parte de su tecnicismo y de los medios figurativos y esquemáticos (círculos concéntricos. excéntricos, cuadrados etc.) con que procuraba que su doctrina entrase por los ojos.

Esta fué la tercera aparición de Algazel en la ciencia cristiana. Primero había influído como lógico, después como teólogo, á la postre como místico. ¿Terminó esta influencia con la Edad Media? Creemos que nó, porque el pensamiento filosófico rara vez muere. Lo que hace es trasformarse y penetrar por recónditos caminos en donde menos se piensa. El Renacimiento hizo caer en olvido toda la ciencia de los árabes, á pesar de la larga y desesperada resistencia de los Averroístas. El sol de Platón y de Aristóteles ahuyentó las nieblas de sus infieles comentadores. que por su misma infidelidad habían creado una filosofía en parte nueva. Esta filo[illegible] prolongaba en la escolástica

cristiana, que en rigor no ha muerto nunca y que en el siglo XVI tuvo una renovación espléndida por virtud de los grandes doctores españoles que la depuraron de muchas escorias y la adaptaron á las necesidades de los tiempos nuevos. Nadie se acordaba ya de Algazel, pero quedaban rastros de su doctrina en Alberto Magno, en Santo Tomás, en Escoto. Allí los encontraron, sin duda, Campanella y Leibnitz, que en algunos puntos concuerdan maravillosamente con él, aunque de fijo no le conocieron. Y mayor es la concordancia con algunos *Pensamientos* de Pascal, por la sencilla razón de que Pascal explotó á manos llenas el *Pugio fidei* de nuestro Ramón Martí, según se ha demostrrdo en estos últimos años.

Para nadie debe ser motivo de escándalo la singular historia de un místico musulmán que viene á través de los siglos suministrando armas á los más sabios

defensores del dogma cristiano. Por el contrario, debemos admirar é imitar la tolerancia insigne, el amplio criterio ecléctico con que los maestros de la Escolástica en el siglo XIII incorporaron en el vasto organismo de su ciencia todo lo que había de útil y de eternamente verdadero en la especulación filosófica anterior, tal como ellos la conocieron.

Esta es la conclusión que se deduce de la obra del Sr. Asín, ni podía esperarse otra del sano espíritu científico y de la ferviente piedad de tan digno sacerdote. El ha tenido la gloria de penetrar en una región casi inexplorada, puesto que del movimiento filosófico de los árabes apenas conocíamos hasta ahora más que las obras de los peripatéticos (Alfarabi, Alquendi, Avicena, Avempace, Averroes...) que nada suelen tener de semítico más que la lengua en que escriben, siendo por lo demás un eco tardío de las últimas vibraciones de la ciencia helénica.

Pero el gran movimiento de las escuelas místicas y ascéticas, el panteísmo popular, la filosofía de los sufíes, las sectas heterodoxas, todo lo que el Islam engendró de su propia sustancia, concordándolo bien ó mal con sus dogmas religiosos y con las reliquias del saber de los pueblos vencidos, necesitaba intérprete y juez, y hoy por primera vez le encuentra. Alegrémonos de que en España haya nacido y en España se haya formado, sin guía ni predecesor alguno en estos dificilísimos estudios, que van á sacar de tinieblas uno de los capítulos más interesantes de la historia del pensamiento humano. Todo debe alentarle á perseverar, puesto que tiene dominada la mayor parte de la ardua cuesta, sin haber sentido vacilación ni desfallecimiento. Su labor tan honrosa para él puede servir de saludable ejemplo para otros. Léanse atentamente estas palabras suyas que hago mías sin restricción ninguna, y que pueden marcar un

nuevo rumbo á muchos espíritus pusilánimes y asustadizos.

«Para cumplir con el espíritu y la letra de la encíclica *Æterni Patris,* en que Su Santidad abogaba, años hace. por la restauración de la Escolástica, es preciso seguir las huellas de los más insignes doctores escolásticos. Así como Alberto Magno, Raimundo Martín, Lulio y otros muchos no se avergonzaban de tomar de la filosofía arábiga todo lo que en ella encontraban de utilizable para adaptarlo á la dogmática cristiana, no de otro modo debemos en nuestros días aprovechar todo legítimo progreso que aparezca en la literatura filosófica contemporánea, seguros de que así haremos avanzar á la filosofía cristiana más y mejor, que permaneciendo petrificados en los textos que ya pasaron, atentos exclusivamente á repetirlos y comentarlos.»

M. Menéndez Pelayo.



INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I

La indiferencia religiosa en el pueblo árabe

Estado de la cuestión.—Los árabes anteislámicos: su escepticismo religioso.—Causas de la aceptación del islam por los árabes.—Conducta indiferente de los primeros califas.

El pueblo árabe en los tiempos anteislámicos era un anacronismo viviente. Rodeado de pueblos creyentes y religiosos, como judíos, cristianos y zoroastras, permanecía frío, indiferente, sin creencias fijas ni arraigadas. Su vida nómada, sus atrasadas instituciones,

su civilización rudimentaria y casi nula, sumíanlo en una especie de letal sopor para todo lo que significara progreso religioso.

Y no es que las tradiciones de su raza sean razón suficiente de tal estacionamiento en la creencia: cabalmente aquéllas son de tal índole, que hacen suponer *á priori* un resultado bien distinto. Vástago el árabe de la raza semítica, de esa raza en la que Dios puso su predilección más distinguida, separándola de la común masa idolátrica á fin de que guardase con religioso cariño las sanas ideas de la divinidad; unido por los estrechos vínculos de la sangre y el común linaje al pueblo hebreo, depositario en las antiguas edades de la divina revelación; imposible parece que las innegables influencias de raza, herencia y medio dejasen de manifestarse en sus ideas religiosas.

Desde que Renán lanzó la tesis que establece el monoteismo como línea divisoria y carácter específico de la raza semita en frente de la indo-germánica, ha venido siendo idea generalmente admitida la de que el pueblo árabe, vástago del mismo tronco, participó

de esa misma savia teista en todas las fases de su accidentada vida. Pronto, sin embargo, se ha hecho sentir la reacción merced á trabajos de distinguidos orientalistas que, atentos al examen escrupuloso de los hechos más que á prejuicios de sistema ó á enamoramientos de eso que con pomposo título se da como filosofía de la historia, han hecho perder terreno á la tesis de Renán, no sin caer empero en la aberración opuesta: para negar la religiosidad semita, en lo que al pueblo árabe atañe, recargaron de negras tintas el indiferentismo que se advierte en las diversas épocas de su historia.

Exageración en uno y otro sentido. El justo medio, en que la verdad estriba, consiste en reconocer lo que de innegable tiene la tesis susodicha, y en evitar las extralimitaciones de sus antagonistas. La raza semita fué religiosa, monoteista, creyente: ahí está para probarlo el libro de Job que, si como canónico atesora la divina inspiración y está por ende fuera de la presente controversia, como idumeo que fué el instrumento activo de que Dios se sirvió al revelarlo á los hombres, dice

mucho en pro de la religiosidad del pueblo en cuyo seno vió la luz el autor de tan inspirado poema. El libro de Job, por su autor, por su lengua, por su estilo, por los personajes entre los que la acción se desarrolla, es árabe ó idumeo; y sus ideas acerca de Dios, de su providencia, de la religión y la moral son de tal pureza y elevación, que en nada difieren de las cristianas.

Ismael, lanzado de la casa paterna por la envidia de Sara, había llevado á la Arabia la religión de Abraham: es innegable; pero esos gérmenes de religiosidad, latentes en el corazón de la raza, fuéronse borrando poco á poco, al paso que las tradiciones primitivas íbanse recluyendo como en su santuario en el pueblo hebreo. Privadas las tribus árabes de las sobrenaturales amonestaciones de los profetas de Israel, é influídas por las supersticiones del sabeísmo y magismo, fué debilitándose su fe hasta conservar tan sólo una vaga tradición de aquel monoteismo primitivo. Por eso, en el siglo VII de nuestra era, los monumentos históricos nos presentan al pueblo árabe sumido en la más lamentable

indiferencia religiosa. A pesar de haber transcurrido seis siglos desde la aparición del cristianismo, reinaba entre las gentes más supersticiosas del vulgo un grosero fetichismo. las piedras del camino ó la leche de las camellas constituían objeto de adoración, al decir de un contemporáneo de Mahoma.

La Caba, el templo nacional, lazo de unión de aquellas fraccionadas tribus, venía á ser un inmenso almacén de ídolos: cada una poseía el suyo, llegando á alcanzar la fabulosa suma de 360, presididos todos ellos por Hobad, el dios de la tribu de Coraix, de la que había de salir el Profeta.

No se crea por esto que los árabes les guardasen mucho respeto. Su religiosidad era de pura conveniencia, mezcla de patriarcales tradiciones y de materiales anhelos del momento: al día siguiente de ofrecer sacrificios á un ídolo, ó en este mismo acto religioso, desatábanse en agrias invectivas contra él, caso de no otorgarles el ansiado beneficio. Ejemplos de tal impiedad cita Dozy [1],

[1] *Essai sur l' histoire de l' islamisme.* Traducción francesa de V. Chauvin, páginas 10 y 11.

ocurridos en las tribus de los Benimelcán y Benihanifa, que superan toda hipótesis: en su fondo vese palpitar la irónica burla de los mismos dioses á quienes se hacían sacrificios, peregrinaciones y plegarias.

Tan general indiferencia imprimía su sello peculiar á la literatura. Contrariamente á lo que es ordinario fenómeno en los orígenes de todo pueblo, cuyos primeros frutos poéticos son el canto sagrado ó el himno patrio-religioso, el pueblo árabe, por más que desde remotas edades se entregó al cultivo de la poesía, ni una sola muestra nos ha dejado del género religioso.

Las *moalacas* [1], obras maestras del genio nacional, no respiran más que venganza y guerra, ú hospitalidad y munificencia: la

1 Los árabes anteislámicos celebraban anualmente, á estilo de los juegos griegos, una feria que duraba 30 días, en Ocad, en donde los más famosos poetas leían sus *casidas* ó poemas. La recompensa otorgada al vencedor consistía en escribirse su casida en letras de oro y colgarla de las paredes de la Caba. De aquí los nombres de *modáhaba* y de *moalaca*, con que son conocidos los siete poemas árabes que en la Caba existían en tiempo de Mahoma.

tienda ó el caballo, la espada y el desierto son sus temas favoritos, mejor dicho, sus únicos temas; por ningún lado aparece el asunto religioso. Júzguese por aquí el negligente olvido en que debían hallarse de cosas para todos los pueblos santísimas, y de cuestiones para todo hombre de suma trascendencia. El problema de los futuros destinos, lejos de preocupar sus espíritus, era mirado con indiferencia glacial, revelada en multitud de soluciones que tan fácilmente se admitían como prontamente se abandonaban ó sarcásticamente se zaherían: quién creía en otra vida, quién admitía la resurrección humana, quién hacíala extensiva á los animales, quién por fin se burlaba de todo, calificándolo de necias fábulas propias para embaucar á ignorantes mujerzuelas.

La historia toda del islam evidencia este peregrino modo de ser. Las burlas y contrariedades sin cuento que Mahoma tuvo que sufrir en el decurso de su vida pública, el escasísimo número de creyentes con que contaba, al tiempo de la conversión de Omar (á quien, con Abubéquer, debe el islamismo su

triunfo, más que á su virtualidad ó á la aceptación del pueblo), los mismos recelos con que el Profeta fué desarrollando su doctrina, poco á poco, con miedo, convencido como estaba de su difícil situación, todas estas circunstancias mostraron claramente cuán grande fué la indiferencia de los árabes hacia la nueva doctrina.

Pronto, sin embargo, motivos de pura conveniencia material, miras bajas, exentas de toda idea religiosa, impulsáronles principalmente [1] á abandonar la antigua idolatría y hacerse musulmanes. De ordinario se aceptaba el islam porque se temía una guerra de exterminio y se deseaba tener parte en el botín; pero siempre se le abrazaba á disgusto, como á regañadientes: todo el mundo encontraba enfadoso el pago del *azaque,* fastidiosas las ceremonias del culto, humillante el prosternarse para la oración: se consideraba el

1 Decimos *principalmente* para no excluir del número de concausas que al islam dieron permanencia y vida la influencia de los gérmenes de religiosidad tradicionales en la raza, que arriba hemos insinuado, y que explica bastante el fanático proselitismo de los primeros muslimes.

islamismo como una cosa provisional; por el momento, era preciso aparecer muslim, pero cuando Mahoma muriese, su obra desaparecería con él. Y, á la verdad, á punto estuvo de fracasar el mahometismo, á la muerte del profeta, con la casi general apostasía de las tribus árabes.

Circunstancias especialísimas, cuya exposición sería larga, y que pueden reducirse á la astucia y la violencia, hicieron que una exigua minoría forzase á abrazar el islam á todas las tribus de la Arabia, durante los cuatro primeros califas, Abubéquer, Omar, Otmán y Alí. Establecida definitivamente en su suelo natal aquella religión sobre bases tan poco estables como la indiferencia ó el temor servil, comenzó á propagarse rápidamente por las regiones vecinas, y entraron con ello en su seno elementos nuevos, allegados de otras religiones.

Pero este nuevo núcleo de adeptos, lejos de favorecer, perjudicó y mucho á la fe islámica; pues su conversión distaba de ser sincera, más de lo que puede pensarse. Unos por librarse del pago de capitación, impuesto por

los conquistadores al que no quería apostatar; otros por eximirse, no sólo de estas cargas materiales, sino de la condición humillante á que se veían reducidos bajo la coyunda del invasor que los miraba como seres de clase inferior á la suya; quién por su ambición de altos puestos, á que no podía aspirar si no se hacía muslim; quién, en fin, medio convencido de la superioridad, al menos material, del islam sobre todas las religiones, á las que se iba imponiendo; la inmensa mayoría de los conversos carecían de la sinceridad y convicción en la fe que es el más firme fundamento de una religión.

Por otra parte las califas Omeyas, en vez de fomentar el fervor, contribuían con su conducta á entibiarlo en sus súbditos. Ualid se hacía representar por sus concubinas en la oración pública y se servía del Alcorán como blanco para sus flechas. Indiferentes ó infieles casi todos ellos, impedían las conversiones en los países conquistados, para no privar su tesoro del considerable ingreso que producía el impuesto de capitación. Un alto funcionario del Egipto quejábase al ca-

lifa Omar II, único príncipe creyente de esta dinastía, por el *déficit* que allí sufría dicho impuesto, á causa de las muchas conversiones; creía aquel funcionario que éstas desagradarían á Omar como á sus predecesores, pero el califa contestó: «Dios ha enviado á su Profeta para llenar el papel de apóstol, no el de recaudador de gabelas».

La conversión del pueblo persa vino á añadir á aquel estado de indiferencia general un motivo mayor de irreligión.

CAPÍTULO II

Causas del aumento de la indiferencia religiosa

1.ª Las sectas: los cadríes ó motáziles, los chabaríes y los sifatíes; los jarichíes y los xiíes.—2.ª La conducta de los califas Abasíes.—3.ª La negligencia de los ortodoxos.

La natural falta de ilustración y la carencia de hábitos de estudio propias de un pueblo nómada é inculto, al par que la nativa indiferencia con que los árabes abrazaron el islam, no eran circunstancias á propósito para que entre ellos se desarrollasen diferencias de fe, que trajeran consigo sectas heterodoxas. Y no es que el Alcorán dejase de prestarse, como todo libro (y quizá más que otros á causa de lo abigarrado de su contenido), á varias y aun contradictorias interpretaciones. Cabalmente el concepto de la divinidad y el nudo teológico entre la predestinación y la libertad son tan oscuros y amfibológicos en él, que al atribuir á Dios

cualidades humanas, da pie para un grosero antropomorfismo, y al enseñar que las acciones del hombre suceden porque así están *escritas,* colócase á un paso del predestinacianismo fatalista. Sin embargo, ni la más ligera idea de que tales cosas pudieran salir del Alcorán ocurrióseles á los árabes. En cambio, á penas la conquista había traspasado las fronteras de la Persia, cuando ya multitud de estas cuestiones surgieron en el seno del islam. Y es que el pueblo persa, educado por larga tradición en religiones diversas, teólogo por hábito y natural afición, encontrábase como en su medio ambiente, cuando una religión nueva se ofrecía á sus estudiosas aptitudes, dándole ocasión para ejercitarlas.

Textos dudosos del Alcorán violentados en su interpretación, deseos de completar las doctrinas deficientes de Mahoma con lo que el cristianismo, el mosaísmo, la teología brahmánica ó los sistemas zéndicos enseñaban, disgusto y hasta abominación de las fastidiosas ceremonias del culto islámico, á las veces, móviles políticos como el de recuperar la independencia persa, todas estas

causas dieron presto por resultado que la unidad islámica se fraccionase en un sinnúmero de sectas, que Chahrastaní, historiador del siglo XII, eleva á setenta y tres, y que hasta la fecha se han multiplicado, por más que, según pseudo-profecía atribuída á Mahoma por la tradición [1], en solas 70 sectas había de fraccionarse su iglesia.

En un principio, los campos eran fácilmente deslindables: reducida la lucha á los términos meramente *teológicos* en que se planteasen los dos problemas, arriba insinuados, la división no podía extenderse á más de dos ó tres escuelas. Por esto en el período de los

---

1 El número preciso de 73 trae origen de relaciones con la astronomía del parsismo. Vid. DOZY, obra citada, páginas 196-7-8. Por lo demás, las sectas entre los árabes son tantas como personas. Vid. SCHMÖLDERS, *Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes*, pág. 11. Pueden consultarse como historiadores de las sectas, entre los europeos, á parte los dos citados, MUNK, *Melanges de philosophie juive et arabe*; DUGAT, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*; SACY, *Exposé de la religion des Druzes*, introducción; entre los autores árabes, CHAHRASTANÍ, traducido por Haarbrüker, ALICHÍ autor del *Mauáquif*, ABENHAZAM autor del *Quitab Almilal*, y MACRIZI, en el tomo II de la edición del Cairo de su *Quitab Aljitat*.

Omeyas, á penas se dejan ver en el estadio de la discusión más que las sectas de los cadríes ó motáziles [1], chabaríes [2] y sifatíes [3], pasando, como es claro, por alto aquellas otras sectas, cuyo carácter predominantemente político, las separa de las anteriores; tal sucede con los jarichíes y xiíes.

La naturalísima rebelión de la conciencia humana, que se siente libre á pesar de todos los dogmatismos en contra, al fatalismo mahometano, dió por fruto la doctrina del *cádar* ó del libre albedrío del hombre para obrar el bien y el mal, resumida en la tesis: «las cosas son enteras», ó sea, ninguna predeterminación influye en su existencia.

---

1 De *itázala* (separarse), *motázil* (el disidente ó cismático). Dícese que Hasán, fundador de la escuela cadrí de Basora, tuvo por discípulo á Uásil, y que éste atrevióse á enseñar en la escuela de aquél doctrinas distintas de las de su maestro, el cual exclamó *itázala*, de donde trajo el nombre la nueva secta.

2 De *chabar* (violencia). Hubo dos clases de chabaríes: *rígidos*, que negaban al hombre todo poder, y *moderados*, que se lo concedían sin efecto. Reconoce por fundador esta secta á Abensafuán, de fines del período Omeya.

3 De *sifaton* (atributo ó cualidad).

Muy pronto encargóse alguien de ampliar este racionalismo y extenderlo á otros dogmas alcoránicos, naciendo lógicamente el motazilismo que negaba los atributos divinos, admitía cierta especie de purgatorio y negaba toda autoridad religiosa y política á los descendientes de Alí.

Una exageración en sentido contrario trajo consigo la secta de los chabaríes, empeñados en atribuir al divino querer la eficiencia toda de los actos del hombre, ciego instrumento de los fines de Dios. Coincidiendo con los motáziles, sus enemigos, en la doctrina de los atributos y en el dogma de la creación del Alcorán en contra de la iglesia ortodoxa [1], sepáranse de ellos por modo radical en la espinosa controversia sobre el influjo de la Causa primera y de las causas segundas en la producción del acto humano.

La disputa acalorada expone con frecuen-

---

1 Huelga advertir una vez por todas, que la palabra *iglesia*, aquí empleada, se toma en su sentido etimológico y amplio, no en el estricto y teologico. Dígase lo mismo de los vocablos fe, creencia, culto, ortodoxia, clero etc., que la analogía del asunto nos obligará á utilizar en más de una ocasión.

cia á caer en el extremo opuesto al discutido, y contra motáziles y chabaríes hubo de salir la escuela sifatí que, ya alegóricamente [1], ya en sentido material y antropomórfico [2], defendía los atributos de Dios.

Intereses políticos, unidos indisolublemente á tan cardinales divisiones dogmáticas, venían á dar á la lucha un carácter más encarnizado, pues que ya no se tenía al hereje como un mero enemigo de la fe, sino como hostil al trono y al califa.

De aquí que los campos de batalla fuesen á menudo sangriento ateneo de sus disputas.

Los jarichíes [3] que, participando de este carácter mixto, llegaron en religión á un protestantismo destructor de toda autoridad eclesiástica, y en política á una democracia que negaba el derecho de los Coraixíes al

---

1 Fué fundador de esta rama el de la escuela jurídica ortodoxa, Málic Abenanas.

2 Estos últimos, á causa de *asimilar* (*xábaha*), como ellos hacían, Dios al hombre en sus cualidades, fueron llamados *moxabihíes*.

3 El origen de esta secta remóntase á las luchas entre Alí y Moavia: cuando después de la batalla de Sifín, consintió aquél en arreglar la paz mediante un arbitraje, 12.000 partidarios suyos *separáronse* (*járacha*), disgustados, de sus banderas.

califato, consiguieron por las armas tal ascendiente, que, en tiempo de su jefe Nafi Abenazrac, extendíase su dominio desde el Atlántico á las fronteras egipcias.

La carencia de un pontífice sumo, cuya infalibilidad en cuestiones de fe le constituyese en árbitro inapelable de toda disputa, venía á aumentar el mal, puesto que, en tal situación, la libre versatilidad de la inteligencia había de lanzarse desenfrenada á la transformación del dogma y del sistema, mediante afirmaciones caprichosamente varias y distintas en más ó en menos de la mente primera del fundador.

La aspiración, quizá inconsciente, hacia este *desideratum* de algo fijo é inalterable en medio de las perpetuas mudanzas de los primeros sectarios, junto con la inmoralidad é impiedad de los Omeyas, fué quizá lo que hizo surgir á la secta de los xiíes [1], que,

---

1 De *xaa* (acompañar, seguir), *xia* (secuaz ó partidario), por antonomasia, secuaz de Alí. Su impiedad era tal que, mediante alegoricas interpretaciones del Alcorán, dejaban sin cumplir todo precepto Su fraccionamiento es casi infinito: Zaidíes, Mohtaríes, Charudíes, Rafetíes, Imamíes, Golaies, Caisaníes, Ismaelíes etc., distinguiéndose en detalles políticos.

fraccionada en multitud de ramas en los sucesivos siglos, caracterizóse siempre por un idolátrico culto á los descendientes de Alí, ciertos ó dudosos, vivos ú ocultos, en quienes creían encontrar el verdadero y digno califa, el único imam infalible.

Persa por su origen y por su doctrina política electiva, esta secta atribuía al imam naturaleza divina y le rendía culto de latría.

Huelga decir el mortífero golpe que al islam produjo la variedad esta de sectas, ya en aquellos primeros tiempos: el entusiasmo de los pocos que eran fervorosos creyentes fuése extinguiendo; el vulgo, es decir la inmensa mayoría de los muslimes, poco acostumbrados á disquisiciones, aceptaba el sofisma como argumento concluyente, y hasta los pocos hombres reflexivos y pensadores, comenzaban á dudar, mareados por el continuo oleaje de las doctrinas diversas.

Si el poder público hubiese perseguido á las sectas heterodoxas ó prestado su apoyo decidido á la ortodoxia ó, á lo menos, hubiéralas abandonado á sus propias fuerzas sin favorecerlas positivamente, ó si la igle-

sia ortodoxa hubiese contado con un organismo sistemático de doctrinas, racionalmente fundadas, con que hacer frente á las aberraciones sectarias, la existencia de éstas dentro del islam hubiera, sin duda alguna, sido efímera y debilísima. Por desgracia para la fe muslímica, la conducta de los califas y la negligencia de los ortodoxos vinieron á fomentar el descreimiento y la impiedad.

La dinastía Omeya, indiferente por punto general, ni apoyó ni mostró decidida hostilidad á la ortodoxia.

Los Abasíes que debían al xiismo persa su elevación al ensangrentado solio de los Omeyas, manifestaron casi siempre á los creyentes abierta enemiga; los califas eran herejes, semixiíes, y sus cortesanos, los hombres de estado que les rodeaban, persas de origen, eran zoroastras ó ateos. Afxín, el omnipotente favorito de Almotacim (833), fué acusado, al tiempo de su desgracia, de haber hecho apalear á dos faquíes, y de comer carne de animales extrangulados; aficionado á las tradiciones religiosas de la Persia, poseía, al decir de sus acusadores, un libro

impío, y permanecía incircunciso dentro del mahometismo. El califa Almamún interpretaba tan libremente los preceptos alcoránicos, que no se abstuvo jamás de beber vino en público, ni de abolir oraciones solemnes que Omar I había introducido. Amante de las letras y de la filosofía, favoreció decididamente á los motáziles, y su fervor sectario llegó hasta la intolerancia. Vióse entonces al representante de Alá y del Profeta patrocinar el dogma motázil de la creación del Alcorán y llegar á imponerlo por la fuerza, mediante un edicto que lo declaraba de fe, y una inquisición, cuyo jefe, el cadí de Bagdad, recurrió á toda clase de tormentos para convencer á los ulemas ortodoxos de que el Alcorán no había existido desde toda eternidad. Los dos teólogos más respetables de Bagdad, Abenhambal, jefe de la escuela ortodoxa hambalí, y Mohámed Abennuh, condenados por la inquisición, marcharon cargados de cadenas á Tarso para ser juzgados por Almamún. Su sucesor Almotacim mandólos azotar cruelmente. Málic Abenanas, fundador de la célebre escuela ortodoxa de su nombre,

fué condenado á la pena de azotes y amputación de un brazo por el valí de Medina, bajo el califato de Almansur, sólo por enseñar que no era obligatorio el juramento de fidelidad prestado á los Abasíes.

Bojarí, el gran coleccionador de *hadices*, cuyos discípulos, en el fabuloso número de 20.000, agrupábanse en derredor de su cátedra, fué también tratado como un vulgar malhechor.

Durante el califato de Aluátic, entregado en cuerpo y alma al xiismo moderado y á los motáziles, el teólogo Ahmed Abennasar, cabeza de una conjuración político-religiosa para derrocar á los impíos Abasíes, fué condenado á muerte como infiel y politeista.

Oprimidos bajo el férreo yugo de una persecución tan encarnizada, los ortodoxos no podían hacer frente á las circunstancias críticas por que atravesaban, ni con la fuerza material de que carecían, ni con la ayuda del razonamiento filosófico, en que eran casi legos. Su doctrina permanecía siempre reducida á los estrechos moldes en que desde el origen del islam había vivido: ateníanse

estrictamente á la letra del Alcorán, y toda su ciencia teológica estribaba en saber de memoria el libro del Profeta y el inmenso fárrago de hadices que integraban la *suna*; esto, en una época en que los motáziles desarrollaban su sistema bajo el influjo de la filosofía griega, dándole forma orgánica. Si hubo un momento en que, convencida la ortodoxia de la necesidad de organizar sus verdades, trató de llevarlo á cabo, el resultado verdaderamente estéril de aquella tentativa fué la fundación de las cuatro sectas ortodoxas [1], cuyo objetivo quedaba restringido á materia jurídica más que teológica, y tratada con un enfadoso método casuístico: nada de buscar en la razón fundamentos para el dogma, que lo hiciesen invulnerable á los ataques de los herejes.

Explícita confesión de esta deficiencia es el hecho de que la ortodoxia no levantó ca-

1 Sus fundadores son: Abuhanifa (767) persa de origen y que vivía en el Irac; Málic (795) el gran doctor de Medina; el Xafeí (820), de la tribu de Coraix; y Abenhambal (855), que enseñaba en Bagdad.

Vid. Dozy, obra citada, págs. 234-5, y Dugat, obra citada, págs. 242 y siguientes.

beza hasta que con la conversión del motázil Abulhasán el Axarí, comenzó ya á tener base científica su doctrina. A esta fuerza moral, más que al material apoyo de los últimos Abasíes (que, convencidos de su difícil posición en el trono, trataban de mantenerse ayudados de la guardia turca y del prestigio de los ortodoxos), debieron pues éstos el triunfo durante el califato de Almotauáquil, que animado de un ardiente celo por la pureza de la doctrina exterminó toda clase de sectas, y la ortodoxia pudo, aunque tarde, gozarse en su sangrienta revancha.

Libre la iglesia islámica de sus enemigos, las sectas, no debía dormirse sobre los laureles.

Otro enemigo, más fuerte que todas ellas, pues que á todas destruía, vino á poner en jaque, desde el califato de Almamún, la unidad de la fe.

CAPÍTULO III

Causas del aumento de la indiferencia religiosa. *(Continuación.)*

4.ª La filosofía griega dentro del islam.—Sistemas que engendró.—A) Los peripatéticos musulmanes.—Su doctrina emanatista.—Principales tesis irreligiosas de su sistema metafísico-teológico: a) la eternidad del mundo; b) la negación de la providencia divina respecto de los individuos; c) la negación de premios y castigos sensibles en la vida futura.

La descarnada enunciación de las cuestiones en que las sectas árabes se dividían hace vislumbrar que aquel pueblo, tan refractario al estudio en sus orígenes, hallábase ya al advenimiento de los Abasíes, merced á la influencia del elemento persa, algo ejercitado en las sutilidades de la dialéctica y en ciertas cuestiones metafísicas, y preparado por ende á recibir los sistemas filosóficos de la Grecia.

El contacto de los musulmanes con los cristianos de Siria y Caldea, en donde la lite-

ratura helénica era conocida y cultivada, fué la causa ocasional de la introducción en el islam de aquellos sistemas, y los nobles esfuerzos de los Abasíes, especialmente de Almamún, por fomentar y propagar las traducciones al árabe de los libros griegos, determinaron su adopción definitiva. [1]

Aristóteles, interpretado por los comentaristas de la escuela de Alejandría, fué el preferido por los árabes, hasta tal punto, que toda la filosofía islámica redújose á la peripatética, vista á través del prisma neoplatónico. Esta preferencia, que por el Estagirita sobre todos los otros filósofos de la Grecia mostraron los árabes, tiene su explicación: la universalidad enciclopédica de su sistema que abarca todas las ramas del saber antiguo, al par que la matemática precisión de la lógica

1 Sobre los libros que preferentemente se tradujeron, así como sobre la época y autores de dichas versiones, pueden consultarse MUNK, págs. 313 y siguientes de sus *Mélanges*; SCHMÖLDERS, págs. 91 y siguientes de su *Essai*; DUGAT, págs. 91 y siguientes de su *Histoire*; LECLERC en su *Histoire de la Médicine arabe*, tom. I, pág. 122, que estudia al detalle toda esta materia, á la que dedica varios capítulos.

de su *Organon*, habían ya de tiempo atrás hecho caer en el descrédito y el olvido á todo el inmenso cúmulo de sistemas filosóficos anteriores y posteriores á él; los pueblos todos ilustrados, especialmente la Siria, en que las tradiciones helénicas vivían profundamente arraigadas, habían manifestado hacia Aristóteles merecida predilección. Los árabes, pues, al tomar la filosofía de manos extrañas, hubieron de aceptar aquello que á sus maestros parecía mejor. Y á la verdad que la copiosa ciencia contenida en los libros de Aristóteles venía perfectamente á un pueblo que en todo tenía que ilustrarse, porque todo lo ignoraba en materia científica.

Pronto viéronse surgir del seno del islam espíritus superiores que, alimentados en el estudio de Aristóteles y fascinados por la incontrastable fuerza del razonamiento, prescindieron del Alcorán en sus elucubraciones. Más religiosos otros, movidos de las flagrantes contradicciones de la filosofía con el libro santo, dedicáronse con empeño, ya á refutar una á una las objeciones de aquélla, ya á establecer sobre la base de la razón la reli-

gión positiva, ya, lo que era más fácil, á anatematizar toda filosofía contraria á la fe.

Así, de este choque entre la ortodoxia, la filosofía y las sectas ya existentes, tuvieron origen el sistema peripatético-musulmán *(Alfalsafa)*, que prescindía de la fe; la doctrina de los teólogos ó motacálimes *(Alcalam)*, que consideraba los dogmas de la fe como base del razonamiento; y el método de los sufíes *(Ataric Asufía)* que, rechazando como falaz todo razonamiento, dejábanse guiar por una fe ciega. Además, el motazilismo ya existente organizóse, estableciendo el principio de que la razón está sobre la fe y debe regular sus verdades.

Sea por simulación prudente, bien por sincera convicción, el peripatetismo no renegó en público y á la luz del día, de la religión oficial; por íntima que fuese su adhesión á Aristóteles, jamás se le vió aceptar las legítimas consecuencias de su dualismo, en la explicación del origen del cosmos. Esto hubiera sido declararse abiertamente ateos ó politeistas, y ambas ideas pugnan por com-

pleto con la fe de islam.[1] De aquí que, para solventar este problema del paso de lo infinito á lo finito, hubieron de echar mano de las emanaciones neoplatónicas de la escuela alejandrina.

Véase cómo[2]. Todas las entidades que existen redúcense á dos grupos generales: uno que comprende los seres que necesitan de un *substratum*, como son los accidentes y las formas, y otro que encierra los seres que carecen de él. Este segundo grupo bifúrcase á su vez en entidades que sirven de *substratum* á otras, cual es el alma humana, sujeto de las cualidades morales, y entidades que no son substrato de otras: tales son las *substancias separadas*, que existen por sí mismas. Estas

---

1 Algazel dedica un capítulo de su *Tehafot* á desenmascarar la hipocresía de los filósofos, cuando dicen que Dios es el arquitecto del universo y éste su obra. Vid. Edic. Bulac, pág. 33.

2 Vid. *Tehafot* de ALGAZEL, edic. Bulac, página 28. No entramos en detalles, ni en más amplio desarrollo de estas doctrinas, ya por ser idénticas á la *Física aristotélico-neoplatónica*, ya porque lo que exponemos basta para nuestro propósito, que no es sino presentar el cuadro de las afirmaciones irreligiosas del perípato musulmán.

últimas, si ejercen su influencia sobre los cuerpos, se llaman *almas*, y si la ejercen sobre éstas, se denominan *inteligencias separadas*.

El origen de todo ser inherente á un *substratum* se debe en último término á la rotación circular del cielo. Y cuál es la causa de las substancias separadas? Los filósofos árabes incluyen entre éstas á los cuerpos celestes, que ocupan el grado inferior, á las inteligencias separadas, que no tienen relación alguna con los cuerpos, y á las almas, que ocupando un grado intermedio y ejerciendo su influencia sobre los cuerpos celestes, son á su vez influenciadas por las inteligencias. Los cuerpos celestes son nueve, sin contar uno más que es el que llena la esfera de la luna. Aquéllos son seres vivos, dotados de alma y cuerpo y colocados en el cielo según cierto orden.

Del primer principio, ó sea de Dios, emana la primera inteligencia, ser independiente, ni corpóreo ni unido á cuerpo alguno, y que conoce su propia esencia y su origen. De su ser emana una trinidad, á saber: la segunda inteligencia, el alma y el cuerpo

del noveno cielo; después se derivan de él la tercera inteligencia, el alma y el cuerpo de las estrellas fijas; luego, la cuarta inteligencia, el alma de la esfera de Saturno y su cuerpo; y así sucesivamente, hasta llegar á la inteligencia, al alma y al cuerpo de la esfera de la luna. De esta última inteligencia, llamada entendimiento *activo*, se deriva la materia que llena la esfera de la luna y que está sujeta á generación y corrupción producidas en ella por el entendimiento activo y por las esferas superiores. La materia se reune y se mezcla de diversas maneras por virtud del movimiento de las estrellas, y así vienen á la existencia los minerales, las plantas y los animales.

Tal es la doctrina emanatista del perípato musulmán: así creían los filósofos árabes armonizar bastante sus creencias religiosas y sus amores por la razón. Que esto era muy poco, no puede ponerse en duda; pero convengamos en que resulta mucho, atendido á que era lo único en que no se apartaban abiertamente de la religión: en sostener incólume el dogma del monoteismo.

En efecto, los principales dogmas de su sistema metafísico-teológico eran impíos ó heréticos, como vamos á ver, exponiéndolos brevemente.

Era el 1.º que «la materia es eterna, y que, por tanto, la frase vulgar, Dios ha creado el mundo, ha de interpretarse en sentido metafórico, en cuanto que Dios es, como causa primera, el obrero ó artífice de la materia.»

La demostración de esta tesis, base cardinal de todo el sistema, se apoyaba en consideraciones físicas y metafísicas, que los filósofos tomaron de Aristóteles, en germen, desenvolviéndolas después en harmonía con el expresado objetivo. Atañen unas á la eternidad del movimiento y del tiempo, otras á la de la materia, otras, en fin, á la naturaleza de Dios. Helas aquí, rápidamente bosquejadas [1]:

Si el movimiento circular, de que se halla dotada la esfera celeste, hubiera comen-

1 Vide MAIMÓNIDES, *Guía de los extraviados*, tomo 2.º capítulo XIV; item *Tehafot* de ALGAZEL, cuestiones 1.ª y 2.ª.

zado en el tiempo, como todo lo que comienza va necesariamente precedido de un movimiento ó paso de la potencia al acto, seguiríase que había ya existido un movimiento anterior al que suponemos. Luego el primer movimiento es eterno, ya que, de lo contrario, habría que admitir un proceso infinito, que repugna [1]. Lo mismo debe afirmarse del tiempo, atendido que éste es inseparable del movimiento, cuya medida es; en consecuencia, el mundo todo, cuya existencia pende inmediatamente del movimiento de las esferas, no ha tenido comienzo, es eterno.

Antes que el mundo existiera, añadían empleando otro procedimiento más metafísico, su existencia debía ser posible, necesaria ó imposible; si necesaria, existió siempre; si

---

1 Esta repugnancia de un proceso infinito, es decir, del infinito numérico en acto, está demostrada en casi todos los filosofos árabes con argumentos semejantes al siguiente: Quitando al número, que se supone infinito, algunas unidades, el resto será finito ó infinito; si lo último, la parte sería igual al todo; si lo primero, sería falsa la hipótesis, porque la suma de dos números finitos no puede ser infinita. Vide Maimónides, tomo 2.º capítulo I.

imposible, jamás ha podido existir; si posible, ¿cuál sería el substrato de esa posibilidad? Alguna cosa debía existir que sirviese de sujeto á esa posibilidad, algo por lo cual el mundo pudiese llamarse posible. Ese algo es la materia prima, común á los cuatro elementos, la cual no tuvo comienzo, es ingenerable é incorruptible.

Y la razón está en que, si esa materia absolutamente primera, pura potencia ó substrato, no dotada de forma, hubiese comenzado á existir, forzosamente habría necesitado para esto de otra materia, contra la hipótesis sentada de que es materia primera en absoluto.

Elevando más sus elucubraciones hasta el concepto mismo de la divinidad, otros peripatéticos árabes sacaban idénticas consecuencias. Dios es acto purísimo, sin mezcla alguna de potencialidad, en él no puede concebirse posibilidad bajo ningún aspecto, es todo realidad y acto. Repugna, por ende, que haya sacado al mundo de la nada, puesto que, en tal hipótesis, hubiera sido agente en potencia antes de crearlo, y al crearlo, habría

pasado al acto, necesitando para esto de otro ser que le sacase de esa potencialidad.

De otra parte, al concepto de Dios, como ser absoluto, repugna la necesidad de *motivos* que determinen su voluntad, así como el concepto de omnipotente excluye de ella cualquier *obstáculo* que pueda estorbar su determinación. Y como la existencia de motivos y obstáculos es lo que explica que el agente obre en un tiempo y deje de obrar en otro, hé aquí porqué en Dios no puede darse cambio alguno de voluntad, sino que su determinación ha de ser continua, siempre actual, es decir eterna. Y, á la verdad, concluían, ¿no es cosa ridícula el suponer que Dios haya permanecido ocioso, sin realizar acto alguno, durante toda la eternidad pasada, y que por fin, allá, hace pocos días, se le ocurriese dar al universo la existencia? Tan absurda hipótesis pugna, según los peripatéticos, con el unánime y común sentir de la humanidad: ya Aristóteles observó que, si todos los pueblos hicieron de los cielos la excelsa morada de los dioses, es porque implícitamente creían en la eternidad de aquéllos.

Tales son, en reducida sinopsis, los cardinales argumentos de los filósofos musulmanes en pro de la eternidad del mundo. Su virtualidad, al entrar en el dominio de la Escolástica cristiana del siglo XIII, produjo extraordinaria fermentación en las ideas, determinando en su seno ardientes polémicas sobre la *posibilidad* de la creación eterna, en las cuales los más eximios teólogos de la Escuela lucieron habilidad extraordinaria en la dialéctica y agudeza de talento en el análisis de tan complejo problema [1].

Una cosa análoga ocurrió con la segunda tesis del perípato musulmán, que atañe á la extensión de la providencia divina en el universo. Es la siguiente: «La providencia divina sólo se extiende á las leyes universales del mundo, no á los accidentes y fenómenos

---

1 Ya en Alberto Magno (vide *Summa Theologiæ*, pars II, tract. I, quæst. IV, partic. 3) aparecen citados, según están en Maimónides, esos métodos demostrativos de la eternidad del mundo, que el maestro del Doctor angélico refuta. Las polémicas, á que se alude arriba, versaron únicamente acerca de la mera posibilidad, pues de hecho consta por la revelación el origen del mundo en el tiempo.

particulares.» A juicio de Maimónides [2], la génesis de tan extraña opinión debe buscarse en la superficial idea que los filósofos árabes se formaron del orden del universo: observaron que los hombres virtuosos atraviesan este mundo oprimidos, las más de las veces, por todo género de penalidades y miserias, al paso que los malvados gozan de una vida tranquila y dichosa; tal falta de orden y equidad distributiva no puede proceder de Dios, que es infinito en su justicia, como en todo género de perfecciones, y por consiguiente, concluyeron que Dios no conoce esas varias condiciones individuales, cuya desigualdad es irritante; pues si, conociéndolas, no las evitase, habría motivo para acusar á Dios de injusto ó impotente, absurdos ambos que repugnan á su infinita perfección.

Tal fué el motivo que les impulsó á la susodicha negación de la providencia; mas, advirtiendo presto que con ella caían en mayores aberraciones que las que trataban de eludir, diéronse á escogitar razones metafísicas con que fundamentar aquella opinión.

---

2 Vide tomo 3.º capítulo XVI.

Y una vez en este terreno, tan abonado para el sofisma, dijeron unos que á Dios le era imposible conocer las cosas singulares, ya porque éstas son objeto exclusivo de los sentidos, de que Dios carece, ya porque son *infinitas* y, por ende, imposibles de *abarcar* ó *comprender* en el acto del conocimiento, ya en fin porque este conocimiento de las cosas particulares, como mudables que son, argüiría cambio en Dios. Y si, por sortear esta dificultad, añadían, se dijese que Dios las conoce antes de que vengan á la existencia actual, cuando están en potencia, cuando son nada, seguiríase el doble absurdo de que la nada, el puro no ser, es objeto del conocimiento, y que la potencia y el acto de las cosas particulares se identifican en la inteligencia divina.

Tal era en general la doctrina de los filósofos musulmanes en lo que respecta á este asunto, prescindiendo de opiniones individuales, pues unos sólo otorgaban á Dios el conocimiento de las especies, mientras otros negábanle toda ciencia que no tuviese por objeto su esencia misma.

En todo caso, la tesis pugnaba abiertamente, no digo con los fundamentos, sino hasta con el nombre de la religión islámica que, si así se llama, es por preconizar el abandono y sumisión perfecta de la voluntad humana á la divina, la cual, en sentir de los filósofos musulmanes, nada podía ocuparse de las cosas de acá abajo, absolutamente ocultas á sus ojos.

Sin embargo, no fué esta tesis de la ciencia divina la que mayores tempestades levantó en el seno del islamismo, porque atacaba á dogmas que, aunque fundamentales, no eran de los que el vulgo fiel creía y profesaba de una manera explícita, como, por ejemplo, el de la existencia de una vida futura en la que el hombre ha de recibir premios y castigos sensibles, según sus obras. Los filósofos, aunque solapadamente, negaban también este artículo del Alcorán, admitiendo no obstante la inmortalidad del alma. Para la más perfecta inteligencia de esto, que parece paradoja, forzoso será exponer su teoría acerca del entendimiento humano, teoría que, en último término, es

la misma de Aristóteles, pero á la cual los árabes dieron extraordinarios desarrollos, conforme á sus aficiones neoplatónicas.

Estudiando las diferentes facultades del alma, que Aristóteles enumera [1], adviértese entre ellas una progresión sucesiva de lo menos perfecto á lo más perfecto, de suerte que cada facultad superior supone á la inferior, cuya acción perfecciona ó completa, siendo aquélla respecto de ésta, lo que la energía ó el acto es á la potencia, ó lo que la forma es á la materia. Tres son las que principalmente pueden distinguirse en el alma: la *nutritiva*, á la cual se limita la vida de las plantas; la *sensibilidad*, propia de las animales; y la *razón* que pertenece únicamente al hombre. Según la dicha progresión, esta última facultad presupone á la segunda, así como ésta no puede existir sin la primera.

La *nutritiva* tiene por objeto las cosas materiales, y mediante ella el animal se las asimila tales como son en realidad.

---

1 *Guía de los extraviados*, traducción de Munk, tomo I, pág. 304 y siguientes.

En cambio, la *sensibilidad* no recibe sino las formas *(species)* de las cosas materiales ó externas, á la manera que la cera no recibe más que la forma del sello, sin tomar un ápice de su materia.

La *razón*, ó el pensamiento, es respecto de las cosas inteligibles lo que la sensibilidad para las sensibles; mas, así como por los sentidos no conocemos sino las formas individuales, es decir los individuos, su mera existencia, no su causa, en cambio por la razón conocemos las formas universales y las causas. Ahora bien, sabido es que, en el sistema cosmológico del Estagirita, todo ser, excepto Dios, está compuesto de materia y forma, que es decir, de potencia y acto; y, por consiguiente, también en el entendimiento humano debe admitirse esta diferencia. De aquí que Aristóteles distinga dos entendimientos, uno *pasivo* y otro *activo*.

El pasivo ocupa un rango intermedio entre la sensibilidad y el activo; éste, por el contrario, está separado de las facultades inferiores del alma, es impasible, carece de mezcla con cualquier otra cosa y está en acto

por su esencia misma. Aristóteles no dice claramente de dónde viene ese entendimiento, ni cómo es percibido por el entendimiento pasivo; pero parece ver en él algo de divino, que trae su origen del primer motor. Con el auxilio de dicho entendimiento activo es como la inteligencia individual realiza el acto del pensamiento, apropiándose las formas de las cosas é identificándose con ellas.

Tal es en sustancia la teoría de Aristóteles; la obscuridad que reina en toda ella, y especialmente en lo que concierne á la naturaleza del entendimiento activo y á su unión con el pasivo, dió lugar á largas discusiones y á opiniones las más diversas, entre los comentaristas; y los filósofos árabes, confundiendo aquí, como en otras cuestiones, las teorías de Aristóteles con las de sus intérpretes neoplatónicos, elaboraron, sobre esta fundamental teoría, una doctrina que, como vamos á ver, tiene rasgos de extraña novedad.

La facultad *especulativa* ó la *razón teórica*, que es la más elevada de las potencias del alma racional, recibe la impresión de las

formas abstraídas de la materia, ya de las que lo son por sí mismas, v. g. los seres espirituales, ya de las qûe la propia facultad abstrae, por generalización, de los seres materiales. Esta facultad, llamada *entendimiento*, se desarrolla paulatinamente recorriendo diferentes grados, de los cuales el inferior es al superior, lo que la materia á la forma, ó la potencia al acto. Tres son los que generalmente distinguen los filósofos árabes: 1.º *El entendimiento hylico ó material*, que es la simple *disposición* que tiene el entendimiento para abstraer las formas; es una mera *potencia* que no ha comenzado todavía á pasar al acto, y que se llama *hylico* porque puede compararse á la materia *(hyle)* dispuesta para recibir la forma. 2.º *El entendimiento en acto*, que es el entendimiento que ha sabido abstraer la forma de la materia, es decir, que ha sabido distinguir, en las cosas individuales, aquello que constituye su forma general ó esencia. 3.º *El entendimiento adquirido*, que es el entendimiento en acto, cuando ha llegado á ser en cierto modo propiedad del hombre, ó sea, cuando las formas inteligibles están

presentes siempre á su inteligencia, pudiendo identificarse con ellas en cualquier momento sin necesidad de hacer nuevos esfuerzos. Llegada á este grado la inteligencia humana, tiene siempre por objeto las puras formas inteligibles y, por tanto, conoce su propia esencia y la de los seres inmateriales exteriores á ella, es decir, las *inteligencias separadas* y Dios. En este estado, la inteligencia humana viene á ser, en cierta manera, una sustancia separada del cuerpo.

Los estudios y la especulación filosófica son necesarios para el desarrollo del *entendimiento hylico;* pero no bastan por sí solos para hacerle llegar á los grados de *entendimiento en acto y adquirido.* Como todo lo que está en *potencia,* el entendimiento necesita, para pasar al *acto,* una *causa* exterior á él, y esta causa es el *entendimiento activo* universal, la última entre las inteligencias de las esferas, la que preside á la esfera de la luna [1].

Por su influencia se forma *el entendimiento adquirido,* el cual, por esto, es como una

---

1 Vide supra, pág. 31.

emanación suya y, consiguientemente, emanación de Dios.

En resumen, el *acto* de entender, es decir la perfección del entendimiento humano, se realiza mediante la unión ó identificación de éste con el *activo universal* y, por su mediación, con Dios. De donde los filósofos árabes inferían que el fin más elevado, el último, del alma humana debe consistir en dicha unión: á conseguirla deben enderezarse los actos todos del hombre en esta vida. Los medios para llegar á él acá abajo son, de una parte, los esfuerzos especulativos, el estudio; de otra parte, y quizá más esencial, la purificación del alma, subyugando á los apetitos carnales, á fin de llegar á constituirse receptáculo purísimo, capaz de recibir la infusión del entendimiento activo.

Empero tal unión, por más que extraordinariamente haya sido alcanzada, en este mundo, antes de la muerte, por algunos hombres privilegiados, los profetas, sin embargo, de ordinario sólo se consigue, una vez separada el alma del cuerpo. Entonces, puro espíritu ya, sin mezcla alguna con el cuerpo,

identificada con las *inteligencias separadas*, goza de placeres inenarrables, superiores y de un orden altísimo en comparación de los deleites corpóreos y materiales que en esta vida experimentó, y que son ya indignos del alma separada.

Por consiguiente, no deben tomarse en sentido literal todas aquellas frases de los libros sagrados en las que se prometen al hombre goces de un orden sensible: todas ellas son únicamente metáforas, alegorías, símbolos, en los que, bajo materiales y groseros velos, fácilmente comprensibles para el vulgo, ocúltanse sublimes deleites que la humana inteligencia apenas si alcanza á rastrear.

Y lo mismo debe decirse, añadían, de las penas ó castigos á que hace referencia el Alcorán: serán únicamente espirituales, no corpóreos, por el mismo motivo.

Huelga por tanto la resurrección de los muertos en el día del juicio, ya que para experimentar placeres ó dolores espirituales, antes perjudica que otra cosa el cuerpo unido al alma. Y, puestos en este camino, los filó-

sofos árabes esforzáronse por probar la imposibilidad de la resurrección, echando mano de razones metafísicas y físicas, y especialmente de estas últimas [1].

Finalmente, de consecuencia en consecuencia, llegaron forzosamente á negar la existencia del paraíso y del infierno, tales como se describen en el Alcorán, y admitiendo tan sólo, en resumen, placeres y dolores espirituales, en el sentido expuesto, dependiendo de la mayor ó menor perfección que el hombre alcanzó en esta vida, y sin que, por tanto, importase cosa alguna la religión positiva que hubiese profesado.

Como se ve por este, aunque largo, incompleto esbozo del pensamiento peripatético musulmán, los filósofos declaraban la guerra

---

1 Vide *Tehafot* de ALGAZEL, edic. Boulac, páginas 84 y siguientes. En toda esta cuestion de la existencia del alma en otra vida, nos referimos exclusivamente á los filósofos árabes anteriores á Algazel. Sabido es que los posteriores, especialmente los españoles, siguieron la opinion del zaragozano Avempace, cuya doctrina, en este particular, reducíase á defender únicamente la inmortalidad *universal* de las almas, negando ó prescindiendo de la *individual*. Véase para todo MUNK, obra citada.

á todas las sectas á la vez, sin excluir la ortodoxia; motivos pues sobrados tenía ésta para odiarlos de todo corazón, ya que, como afirmaba un zeloso é ilustrado muslim [1], «la doctrina de los filósofos vino á causar á la religión, entre los musulmanes, males funestísimos, más de lo que puede imaginarse; la filosofía no sirvió sino para aumentar los errores de los herejes [2] y para añadir una mayor dosis de impiedad á la que ya poseían.»

Los ortodoxos, pues, mirando con malos ojos los progresos de la filosofía, no omitieron medio alguno por coartar sus vuelos, anatematizándola, negando sus legítimos méritos [3] y calificando de herejes á sus secuaces. Los más grandes filósofos de los árabes, tales como Alkendi, Alfarabi, Avicena,

---

1 Macrizi, traducido por Sacy, *Religion des Druzes*, introducción, pág. 22.

2 El apogeo de las sectas no comenzó, en efecto, sino al calor de la filosofía.

3 De ello quéjase Algazel, pues como hombre sensato, aunque ardiente ortodoxo, veía los perjuicios que al islam producían tales exageraciones. Vide su *Almonquid*, edic. árabe *del Cairo* (1309,H.), p. 10.

eran tildados de sospechosos por los menos severos. Empero los furibundos anatemas, las palabras gruesas, que el celo dictaba, no podían ni destruir la fuerza del razonamiento, ni matar las simpatías que insensiblemente iban naciendo en el corazón de muchos hacia las nuevas corrientes. A la larga, el imperio, que el aristotelismo ejercía sobre los espíritus, fué tal, que los mismos teólogos ortodoxos no pudieron eludir su influencia y, comprendiendo atinadamente que la razón se combate con la razón, más que con la apasionada polémica, pusiéronse en guardia á fin de sostener el dogma con el apoyo del razonamiento, elevar sistema contra sistema y contrapesar así, mediante una teología racional, los perniciosos efectos de la metafísica de Aristóteles.

CAPÍTULO IV

Sistemas que engendró la filosofía griega en el islam. *(Continuación.)*

B) Los motacálimes. [1]—Su origen.—Síntesis de su sistema atomístico.—Principales tesis teológicas de esta escuela: a) la creación *ex nihilo;* b) la unicidad de Dios.—Fracaso de esta escuela en sus polémicas con los filósofos.

El judío Moisés Maimónides en su *Moreh Nebojim* [2] hace de éstos una extensa reseña en la que da á la cuestión de su origen una so-

---

1 El origen de este nombre ha dividido á los orientalistas. SCHMOLDERS (obra citada, páginas 135 y siguientes), dando á la palabra *Alcalam* su acepción directa, *lenguaje, discurso*, cree que, tratándose de una escuela ortodoxa, debió tomarse por *lenguaje divino, revelado á los profetas*, y que la ciencia que de éste trata, *Ilmolcalam*, debió significar *ciencia del dogma*, así como el que á su estudio se dedica, *motacálim, teólogo dogmático*. MUNK (obra citada, pág. 320) deja sin traducir la palabra *Alcalam* y llama á los motacálimes los partidarios del Calam, simplemente: hácese cargo de la denominación que les daban los rabinos, *meddaberim, habladores*, y cita en último término la de *osulíes*, es decir, *radicales*, con que también eran conocidos, por dedicarse al estudio de las creencias fundamentales o raíces del islam.

2 Tal es el título hebreo de su *Guía de los extraviados*, obra en que trata de harmonizar el peripatetismo con la religión de Israel. En su parte primera, capítulo LXXI, es donde habla de esta escuela. Vide traducción citada de MUNK, tomo 1.º, páginas 341-44.

lución por extremo chocante: según él, los motacálimes no hicieron otra cosa que imitar en el islam lo que los teólogos cristianos del siglo VIII de J. C. hacían enfrente de las argucias de los filósofos que intentaban destruir la religión. Sabido es, en efecto, que multitud de cristianos, especialmente nestorianos y jacobitas, convivían tranquilos en las ciudades musulmanas, dedicados á la medicina, y cuyos servicios utilizaban la gente principal y hasta los mismos califas. De esta continua é íntima comunicación surgió entre los musulmanes la afición á los estudios médicos y, como por inevitable secuela, á los de toda la filosofía griega que, como arriba dejamos insinuado, fué acogida con entusiasmo por aquel pueblo, virgen en todo género de conocimientos. Pues bien; este mismo, y no otro, fué el origen de los motacálimes, según Maimónides, el cual asegura que los primeros se inspiraron, para iniciar su sistema, en las obras de Juan Filopón ó el Gramático, autor de una *Refutación* del tratado de Proclo sobre la eternidad del mundo, y de un libro titulado *Cosmogonía de*

Moisés, en el que defendía el dogma cristiano de la creación *ex nihilo*.

Juez apasionado antójasele Maimónides á Schmölders [1], porque jamás supo ocultar sus cariños por la filosofía é, imitando á Averroes, trató siempre á los motacálimes de imbéciles, de hombres que se dejan guiar más por la fantasía que por la razón.

Munk, en cambio, atiénese por completo al juicio de Maimónides [2], como contemporáneo, versadísimo en filosofía y conocedor de la lengua y pueblo árabes, teniendo además á su disposición fuentes las más auténticas que consultar.

Cuestión es ésta de poca cuantía por ser de mera erudición y porque siempre resultará cierto que la aparición del Calam debióse á una necesidad natural y lógica dentro del islamismo: supuestas las abundantes fuentes de tibieza religiosa, hasta aquí examinadas, la ortodoxia veía con dolor desaparecer el fervor de los corazones y la fe de las

---

1 Obra citada, página 135, nota.
2 Obra citada, página 342, nota.

inteligencias creyentes; echóse á discurrir un medio que á tal enfermedad pusiese cura, y vió con claridad, ya inofuscable, que, si la filosofía con sus nuevas teorías y brillantes paralogismos había seducido á los muslimes, en ella también como en abundante arsenal debía buscarse luz que alumbrase á la teología en sus abstrusas excursiones por el campo de lo absoluto.

Y así nació, de la unión entre la razón y la fe, la dogmática musulmana, como en nuestra teología cristiana nació la Escolástica, merced á análoga harmonización que el Doctor Angélico realizó en su inmortal *Suma*. De modo que si alguna filosofía *propiamente musulmana* existió, no es otra que la representada por los motacálimes.

La profunda influencia de esta escuela en el pensamiento de Algazel, según tendremos ocasión de observar en el decurso de este trabajo, la no pequeña que recibieron de ella algunos de nuestros más eximios escolásticos, y sobre todo la necesidad de completar el cuadro general de las ideas filosóficas anteriores y coetáneas del teólogo que nos ocu-

pa, son razones más que suficientes para detallar aquí las doctrinas del Calam islámico, doctrinas vulgarizadas tiempo hace, es cierto, en toda la Europa culta, pero que todavía no han conseguido tomar carta de naturaleza en la erudición de nuestra patria.

Sin decirlo se comprende, dado el espíritu de esta escuela, cuán grandes debían ser sus empeños en refutar racionalmente todas las afirmaciones de los peripatéticos árabes opuestas al Alcorán, y especialmente aquella que servía de fundamento á las otras, es decir, la eternidad de la materia.

Para conseguirlo, buscaron, entre los sistemas de la Grecia, alguno que pudiera harmonizarse con el Alcorán y que á la par les suministrase argumentos contra los peripatéticos. El atomismo de Demócrito y Epicuro parecióles aceptable desde el punto de vista físico; pero hubieron de modificarlo, como puede suponerse, en cuanto al problema metafísico del origen de los átomos, resultando así un sistema perfectamente comparable, en las líneas generales se entiende, con el atomismo cristiano de Gassendi.

Veámoslo, tal como lo expone el precitado Maimónides [1].

La magnitud infinita, en potencia ó en acto, el número infinito, así sucesivo como simultáneo, son inadmisibles, repugnan á la razón: tanto la cantidad continua como la discreta admiten un límite en su división: ese límite es el átomo que, en sí mismo considerado, carece de cantidad, puesto que es indivisible, pero que agregado con otros viene á constituir los cuerpos extensos. Luego el cuerpo se engendra ó se destruye por la yuxtaposición ó separación de los átomos respectivamente. Reunión, separación, movimiento y reposo son los fenómenos generales, bajo los que se subordinan todos los físicos, y que dan, por ende, explicación cumplida á cuanto de nuevo aparece en el universo. Esa explicación, empero, no satisfaría á la razón, si nos detuviéramos en los átomos, considerándolos como entes necesarios: hace falta algún principio superior y trascendente al orden físico. Los motacáli—

1 Obra citada, tomo 1.º, pàg. 375 y siguientes.

mes, como adelante veremos, reconocen la existencia de Dios, creador de los átomos que, como contingentes, no pueden venir á la existencia por sí mismos.

Como consecuencia de esta primera tesis: «existen los átomos, generadores, por yuxtaposición, de los cuerpos,» hubieron forzosamente de sentar que existen uno ó varios espacios absolutamente vacíos; porque si han de aparecer los cuerpos, mediante yuxtaposición de los átomos, éstos exigen, para unirse, movimiento de traslación, el cual no podrá verificarse sino en un espacio vacío.

Siendo el tiempo, según Aristóteles, de la misma condición que el espacio, aplicaron los motacálimes á aquél la tesis fundamental de su sistema, y concluyeron que el tiempo es un agregado de instantes, es decir, de tiempos tan pequeños que no pueden dividirse, aunque sí apreciarse, y que se suceden con un cierto orden.

Supuesto general, implicado en los tres principios que preceden, es el de la existencia del movimiento local, el cual consiste en que cada parte del móvil se traslade desde

un átomo de la extensión á otro próximo.

Lo hasta aquí expuesto resume las doctrinas de esta escuela acerca de la primera categoría cosmológica, los átomos ó sustancias. Pero además admiten la de los accidentes sobreañadidos á aquéllas, de tal modo, que la sustancia no puede subsistir ó continuar existiendo, si no tiene consigo algún accidente, por la razón que más adelante citaremos. Por tanto, si un átomo carece del accidente de la vida, debe tener el de la muerte; y en general, de dos accidentes opuestos, toda sustancia debe tener uno. El sujeto, en que subsisten los accidentes, no es el cuerpo, el conjunto de átomos, sino cada uno de éstos.

Y no se diga que el cuerpo vivo pierde este accidente, así que se le reduce á átomos, y que por tanto la vida residía en el conjunto ó agregado de aquéllos; porque, en el sistema de los motacálimes, tamaña dificultad se resuelve por sí sola. En efecto; todo accidente, así como toda privación, son cosas reales y positivas, creadas por Dios en cada instante, para cada átomo del cuerpo.

Así, por ejemplo, Dios crea en este instante la vida para cada átomo de mi cuerpo; al instante, desaparece ese accidente, para crear Dios enseguida otro de la misma especie.

Ningún accidente, pues, existe más de un instante. Si Dios quiere crear en el cuerpo otro accidente de distinta especie que el anterior, v. g., la muerte, lo crea en cada uno de sus átomos. Si no lo crea, entonces los átomos, y por tanto el cuerpo, dejan de existir, porque, como arriba insinuamos, la sustancia no puede subsistir sin accidentes.

Esta última tesis no es sino consecuencia forzosa de la solución ocasionalista dada por los motacálimes al problema de la causalidad. Pretendían, en efecto, que nada en el mundo se hace sino por la eficiencia de Dios; luego si el accidente durase y dejara de existir por sí solo, por la naturaleza del ser, habría entonces de atribuirse á Dios su no existencia; ahora bien, esto es absurdo porque el eficiente no produce jamás el no ser. Si, pues, Dios obra, producirá un accidente ó su opuesto, es decir, una privación aunque positiva; si se abstiene de obrar, de su absten-

ción resultará la destrucción de la sustancia.

Infiérese de aquí que entre los accidentes creados por Dios no hay relación alguna de verdadera causalidad: los accidentes no pueden pasar por sí solos de una sustancia á otra; lo que vulgarmente llamamos causas, no son sino meras ocasiones, en vista de las cuales, Dios crea los nuevos accidentes que aparecen, es decir, los efectos. Así, cuando sumergimos un trozo de tela en el añil, no somos nosotros, ni el añil, quien lo tiñe de azul, sino Dios que entonces crea el accidente de dicho color en el paño.

Con esta tesis, que podremos ver ampliamente desarrollada en Algazel, conseguían deshacerse de cuantas objeciones oponían los filósofos á la posibilidad de los milagros; porque, una vez negado el necesario enlace entre las causas y sus efectos, atribuída á Dios toda eficiencia, sin intervención real de las criaturas, las leyes naturales son un mito, y queda destruída por su base toda dificultad que contra el milagro se levante apoyada en que es una derogación ó ruptura de aquellas leyes.

Y no se infiera de aquí que los motacálimes hubieran de cerrar tenazmente los ojos á la evidencia con que en el universo aparece el orden y la harmonía; siguiendo el ejemplo anterior, Dios ha establecido como una cosa habitual que el color azul no nazca en el paño, sino cuando éste se ponga en contacto con el añil, y así de los demás fenómenos. De manera que el orden y harmonía existen; lo que se niega es que ese orden natural sea necesario y se haya de cumplir forzosamente siempre, porque esto equivaldría á convertir la criatura, ser contingente, en ser necesario, en otro Dios, ó al menos, quedaría atada, constreñida la voluntad libérrima del Creador.

Si, según la doctrina que precede, Dios puede crear en cada sustancia toda clase de accidentes, es claro que «todo lo que podemos concebir es admisible,» que todo puede ser en el universo de modo distinto al en que habitualmente aparece, con tal que de ello nos podamos formar idea. Y esta es una de las tesis más características de esta escuela, y de la cual supo Algazel sacar tanto partido

en sus polémicas con los filósofos, según tendremos ocasión de observar.

Al primer golpe de vista se comprende que un sistema en el cual la realidad física, por su absoluta y radicalísima contingencia, no suministra á la razón punto seguro de apoyo para inducir con certeza verdad alguna necesaria, estaba á dos pasos del escepticismo.

Y en efecto; los motacálimes para desembarazarse de las múltiples perplejidades en que los sumían sus adversarios apoyados en el testimonio de los sentidos, no vacilaron en recusar como falible ese criterio: cuando una verdad consta, dijeron, por la razón, no hay que hacer caso de los sentidos, porque éstos son testigos sospechosos, ya que á menudo nos engañan. Y acumulaban, en confirmación de esta tesis, cuantos argumentos había inventado el escepticismo, desde su primera aparición en la historia de la filosofía.

Lo que verdaderamente pasma en este sistema es que sobre unos tan deleznables cimientos metafísicos levantara toda una só-

lida y compleja armazón de verdades teológicas que, como el origen del mundo por creación *ex nihilo*, la existencia de un solo Dios personal, la de sus atributos etc., etc., aparecen demostradas con todo el rigor lógico de que blasonaba la escuela peripatética [1].

Recorramos los diferentes métodos que empleaban para evidenciar contra los filósofos la primera de las susodichas tesis: la creación del mundo.

I. Admitida la existencia de un solo ser nuevo, es decir, que haya comenzado á exis-

---

1 Y es que los motacálimes, dentro de su aversión á los filósofos, no dejaban de utilizar los argumentos que de ellos creían aceptables para harmonizarlos con el dogma. De este modo resultó que las obras de los motacálimes y de los filósofos coincidían en multitud de cuestiones, es decir, en todas aquellas que no pugnaban con la fe del islam. Por esto, aunque ninguna obra propiamente motacálim llegó, que sepamos, á conocimiento de los escolásticos cristianos, éstos, con solo el estudio de los filósofos musulmanes, pudieron llegar á coincidir con los motacálimes en aquellas verdades que son comunes al islamismo y á nuestra religión. Así creo puede explicarse el fenómeno que tanto admiró á Schmolders. Vide *Essai*, pág. 106.

tir, es forzoso confesar que el universo entero ha sido creado. En efecto; es de toda evidencia que ese ser, v. g., el individuo A, no se ha podido dar á sí propio el existir, sino que ha necesitado de algo, fuera de él, que le haya hecho experimentar tan radical mutación. Y como que el mismo juicio podremos evidentemente formular respecto de cualquier otro individuo y de todo el universo, infiérese por analogía que todo el mundo ha comenzado á existir ó, lo que es lo mismo, que no es eterno.

II. Consiste en deducir la creación del mundo, del solo hecho de que un individuo, de los propagados por generación, haya comenzado á existir.

Zeid no existía hace cierto tiempo, y ahora existe; luego el principio de su nacimiento ha sido Amer, su padre, quien á su vez, siendo nacido, lo ha debido ser por generación del abuelo Jálid. Mas éste ha comenzado también á ser por generación de otro; luego esta serie continuará invariablemente hasta el infinito. Ahora bien; el infinito numérico, aun sucesivo ó *per accidens*, es inadmisible,

según los motacálimes. Luego es fuerza terminar la serie en un límite, la nada absoluta, después del cual el mundo ha comenzado á ser.

III. Es un hecho evidente, según la cosmología motacálim, que los átomos ó están separados ó reunidos ó verificando el tránsito de uno á otro de ambos estados.

Ahora bien; por su esencia, los átomos no exigen ni estar unidos ni separados; porque si su naturaleza pidiese que estuvieran unidos, jamás se disgregarían, y recíprocamente. Luego necesitan de alguien que junte á unos y separe á otros, como en la realidad los contemplamos.

IV. Dos son las categorías cosmológicas á que el universo entero se reduce: sustancia ó átomo y accidente. Aquél no puede subsistir sin uno ó varios de éstos; luego el accidente está unido inseparablemente á la sustancia. Pero es manifiesto que el accidente es algo nuevo, es decir, creado. Síguese, por tanto, que también la sustancia ó el átomo lo será, ya que no puede subsistir sin el accidente.

Y no se sortea la dificultad, añadían, negando la realidad de la sustancia y reduciendo el universo á una serie de accidentes creados en sucesión infinita; porque sentado queda que repugna el número infinito sucesivo.

V. Dirijamos la vista por el universo y advertiremos con admiración que cada uno de los seres que lo integran se determina ó individualiza por una cierta figura, medida, lugar, tiempo y, en general, por accidentes concretos que posee, á pesar de que la razón concibe, como perfectamente posible, que poseyera otros accidentes distintos de los que tiene. ¿De dónde, por consiguiente, procede tan singular determinación, no pudiendo atribuirse á la naturaleza íntima del ser mismo? De alguien, sin duda, que, gozando de libérrimo albedrío para optar por uno ú otro entre los dichos accidentes, eligió, porque así lo quiso, *éstos* y no otros con relación á cada cosa. Luego el universo ha necesitado, para existir tal y como existe, de ese ser, causa y principio de su determinación, de un determinante, que es decir, de un crea-

dor; porque la discusión no versa acerca de las palabras.

VI. No hay nadie que deje de admitir que este mundo es posible, es decir, contingente; de lo contrario, se identificaría, por la necesidad de su existencia, con Dios, y habríamos de incurrir en el panteísmo que los peripatéticos, con quienes disputamos, rechazan. Ahora bien; es incontestable que posible ó contingente se llama aquello que, así puede existir, como no existir. Luego si, á pesar de esta su nativa indiferencia para uno cualquiera de ambos extremos, el mundo existe realmente, es seguro que ha habido alguien que le sacó de aquella indeterminación, prefiriendo su existencia á su no existencia; el mundo, por tanto, existe después de no ser: he aquí el concepto de la creación.

VII. Es tesis común de los filósofos, que repugna el número infinito sucesivo. Todos convienen también en admitir la inmortalidad de las almas humanas [1]. Si, esto supuesto, el mundo no es creado, sino eter–

---

1 Vide supra, pág. 47, nota.

no, los hombres, que hasta este momento han muerto, serán indudablemente infinitos; luego existirá ahora en acto, simultáneamente, un número infinito de almas, lo cual, según decimos, es inadmisible para los filósofos.

Mediante estos métodos, los motacálimes demostraban que el mundo es creado, unas veces directamente, otras *ad absurdum*, pero sin recurrir jamás al principio de causalidad, cuya virtualidad, según vimos, negaban.

Inferían después fundadamente que existe algún autor que lo haya creado ó hecho con intención y voluntad libérrima. Pero restaba otra cuestión por resolver.

El principio productor del universo ¿es uno ó múltiple? O en otros términos: ¿existe un solo creador?

Es claro que los motacálimes habían de optar por la solución afirmativa, en consonancia con el dogma.

Los métodos, con que trataban de confirmar éste, son dos principalmente, titulados, según el tecnicismo motacálim, *el obstáculo mutuo* y *la diversidad recíproca*, ambos indirectos; pues, como vamos á ver, solamente prue-

ban la imposibilidad ó absurdos que implica la tesis de la multiplicidad del creador.

I. En la suposición de que existan dos creadores, se seguirá una de estas dos consecuencias: ó que el átomo carecerá de dos accidentes opuestos, ó que poseerá en un mismo instante ambos accidentes. La primera consecuencia es absurda, dentro de la cosmología motacálim; la segunda repugna igualmente, según el principio de contradicción.

Un ejemplo aclarará la doctrina. Supongamos que el creador A quisiese producir en un átomo el accidente del movimiento, mientras el creador B quisiera producir el accidente opuesto, es decir, el reposo. El natural resultado de esta mutua oposición ú obstáculo entre los dos creadores sería indudablemente, ó la carencia del movimiento y del reposo en aquel átomo, por contrarestarse recíprocamente los esfuerzos de aquéllos, ó la presencia, en un mismo átomo y en idéntico instante, de dos cosas entre sí contradictorias, el movimiento y el reposo.

No se ocultaba á los motacálimes la debi-

lidad de este método que, basado principalmente en su teoría atomística, fallaba, una vez utilizado contra los filósofos, partidarios del sistema hylomórfico para la constitución de los cuerpos. Llevando pues la disputa á terreno menos abonado para los subterfugios, adoptaron otro método que es el que sigue.

II. Admitamos por un momento que existen dos dioses. Esta hipótesis implica por necesidad: 1.°, una entidad común á ambos, por la cual sea lícito apellidarlos *dioses;* 2.°, un algo que mutuamente los distinga en número, á fin de que pueda decirse que son *dos*. Ahora bien; si este algo lo poseen ambos, serán compuestos y, por ende, no necesarios, es decir, no dioses, contra la hipótesis. Y si solamente lo posee uno de los dos, entonces, el otro solamente será Dios, porque será simple en absoluto, y necesario.

Este último método tenía la ventaja de que los filósofos debían admitirlo por fuerza, por la sencilla razón de que ellos lo empleaban también, al defender idéntica tesis.

Pero la polémica acalorada gusta de emplear argumentos *ad hominem*, y ese método se

volvía contra sí propios, usado por los motacálimes, que admitían en Dios pluralidad de atributos, en conformidad con la doctrina revelada. De aquí que los peripatéticos recusáranlo, como débil, en boca de un motacálim.

Y así, obligados á seguir la disputa empeñada, ingeniaron nuevos métodos, que en definitiva reducíanse á alguno de los anteriores. Tal ocurre con los dos siguientes, que someramente tocamos para concluir.

Las pruebas de la creación del universo, ya expuestas, arguyen la existencia de un agente ó creador; pero jamás servirán como premisas para inferir la existencia de un número fijo, concreto, determinado de creadores. Luego si es indemostrable la pluralidad de dioses, queda evidenciada su unicidad.

Como se ve, en este método, de la imposibilidad de *conocer* que Dios es múltiple, se concluye la imposibilidad de que lo *sea realmente*. Este paso de lo ideal á lo real fué objeción fundadísima que impulsó á los motacálimes por otro camino, el cual, como se

advertirá, es análogo al método del mutuo obstáculo.

O uno solo de los dos dioses podía facilmente crear el mundo, y en este caso el otro sería supérfluo; ó el universo, para existir según el orden y harmonía actual, necesitó de ambos creadores, y entonces cada uno de los dos es impotente para crearlo por sí solo, no se basta á sí mismo. En esta última hipótesis, ninguno de los dos, que hemos supuesto, será Dios porque no es ser necesario. En la primera, existirá un solo Dios, á saber, aquel que por sí solo, con exclusión de otro, ha creado el universo.

Sin decirlo se comprende, que los filósofos encontraban todavía nuevos subterfugios con que eludir todo razonamiento de los motacálimes, porque éstos, como dice Maimónides, carecían de sólidos fundamentos metafísicos dentro de su sistema: cuando se niega ó pone en tela de juicio la virtualidad del principio de causalidad, el de contradicción se bambolea, y todas las sutilezas de la dialéctica más refinada se disipan al más ligero soplo. Por esto, algunos motacálimes

más consecuentes con el general organismo de su sistema, abandonaban todo razonamiento filosófico para la confirmación de las tesis que preceden, y se acogían, como á último baluarte, á la teología, contentándose con demostrar que aquéllas eran dogmas revelados por Dios.

La ortodoxia por tanto fracasaba en su empeño de combatir la indiferencia religiosa, nacida al calor del peripatetismo, con las mismas armas con que éste la hostilizaba.

El éxito no respondía á sus esfuerzos. Es más, sus derrotas en el estadio de la discusión hubieron de traer, como resultado ineludible, el desprestigio de los teólogos oficiales respecto del pueblo fiel, que veía en ellos unos no muy buenos fiadores del depósito de la revelación.

CAPÍTULO V

Sistemas que engendró la filosofía griega en el islam. *(Conclusión.)*

C) Los sufíes.—Origen y desenvolvimiento histórico de este sistema, en su doble aspecto práctico y especulativo.—La iniciación en el sufismo.—Sus cinco grados: el aspirante, el sabio, el identificador, el amante y el apasionado.—El panteísmo místico de los sufíes.—Influjo del sufismo en el islam.

Si Víctor Cousín hubiera podido estudiar la historia de la filosofía árabe, seguramente que habría encontrado en ella caudal de hechos suficientísimo al que aplicar una vez más su famosa ley de desarrollo del pensamiento humano á través del sensualismo, el idealismo, el escepticismo y el misticismo.

Fatigadas las inteligencias, tras períodos de ardiente polémica, desesperanzadas de poder encontrar la verdad en el intrincado laberinto de múltiples y opuestos sistemas, surge la duda, como naturalísima secuela de la mutua contradicción de opiniones y teo-

rías que no consiguen satisfacer al hombre pensador; pero la razón, que no puede resignarse á vivir en la duda, en la abstención del juicio, es decir, en la inmovilidad, porque esto equivaldría á vivir muriendo, vuelve con ansiedad sus miradas en todas direcciones, buscando con afán algún lugar de asilo que la ponga á cubierto del escepticismo, un camino seguro que rectamente la conduzca á la verdad. Y como los métodos tradicionales están ya en absoluto desacreditados, se arroja en brazos de la fe, de la revelación, es decir, del misticismo, que con todas garantías promete conducirla hasta lo más recóndito del templo de la verdad, hasta la intuición directa de Dios, foco de toda luz y principio del ser.

El misticismo es, pues, el último término de la evolución del pensamiento filosófico, según la precitada ley de Cousín; la cual, si como tal, esto es, como necesaria y absoluta, no sea en un todo sostenible, en cambio es una ingeniosa hipótesis que explica y da razón de bastantes hechos.

Tal acaece con el nacimiento del sufismo

en el mundo musulmán: en lo que aquél tiene de doctrina, de teoría, de sistema, no surge, sino después de transcurridos algunos siglos de agitada vida filosófica, después de haber venido á las manos, en el estadio de la discusión, cadríes y chabaríes, sifatíes y motáziles, motacálimes y peripatéticos.

Pero la verdad de esta conclusión no aparecerá evidente, mientras no expongamos el origen del sufismo, su progresivo desenvolvimiento, su doble aspecto práctico y especulativo, y la trabazón toda de sus verdades, cuando ya fué erigido en sistema.

Mucho se ha discutido el origen histórico de esta tendencia mística en el seno del islam. Es original? Es importada? La tesis de su espontánea evolución encuentra fundados obstáculos en la esencia misma de la religión musulmana, diametralmente opuesta á todo misticismo. Lejos, en efecto, de fomentar en el corazón humano los anhelos por unirse con Dios, ya en esta vida, mediante la contemplación extática, el islamismo limítase á prescribir, para obtener la gracia divina, ciertas prácticas morales ó li-

túrgicas, puramente externas y rutinarias. De otra parte, su dogmática, reduciéndose á afirmar la existencia de un solo Dios, y colocándole lejos del mundo, bien separado de sus criaturas, no es la más á propósito para dar vida á la mística, la cual precisa algún dogma fundamental en que el alma pueda encontrar firmísimas garantías de unión íntima con Dios, aun acá abajo, antes de la perdurable en la bienaventuranza.

Esta esencial contradicción de caracteres entre el islam y la mística nos hace ya prejuzgar desfavorablemente la tesis de la originalidad del sufismo musulmán.

Sin embargo, no vaya á creerse, por esto, que el sufismo sea cosa en absoluto importada, efecto de pura imitación, sin raíces de ningún género en la religión musulmana. Toda imitación, por absoluta que se la suponga, exige, en el sujeto que imita, algo propio, suyo, espontáneo, es decir, original; al menos, el deseo mismo de imitar, que no nace sino del cariño hacia el modelo, con el cual guarde algunas, siquier remotas, semejanzas. Y éstas existen en el islamismo: el

Alcorán promete al creyente la contemplación de Dios en el paraíso, y se expresa, al hablar de este mundo, con cierta melancolía rayana en el misticismo. Las tradiciones, por otra parte, atribuyen al Profeta frases de un sabor espiritual marcadísimo, como las que siguen: «Nunca está el creyente más próximo á Dios, que cuando ora»; «Dios ama á su siervo más que una madre á su hijo»; «la tierra y el cielo no me comprenden, pero sí el corazón del hombre fiel»; «cuando amo, dice Dios, á uno de mis siervos, vengo á ser su ojo, su boca y su oído: desde aquel momento, mi siervo no ve, no habla, no oye, sino por mí.» Y, en definitiva, no debe olvidarse que la religión de Mahoma es, en sentir de San Juan Damasceno, una heregía cristiana, que niega la Trinidad y la Encarnación; por consiguiente, algo debe participar, aunque sea poco, de las extraordinarias, excepcionales condiciones que para la mística adornan á nuestra religión la cual pone en ella uno de los quicios de la perfección evangélica.

Y si todo esto es así, ya no cabe duda

de que el sufismo, sin poder surgir en el islam por generación espontánea, encontró en él condiciones suficientes para vivir y desenvolverse, una vez imitado.

El modelo, según sospechan reputados orientalistas, vino de la India, por el conducto de la Persia. Así lo hacen creer las marcadas analogías que se advierten entre las prácticas y dogmas panteístico-emanatistas del sufismo y las de algunas sectas nacidas en la Persia, antes del islam, por influjo de la religión búdhica. Analizar estas semejanzas es, no obstante, tarea larga y que, además, importa poco ó nada á nuestro propósito presente [1]. Demos, pues, por sen-

---

1 Recentísimos estudios de Barthélemy Saint-Hilaire (*Journal des Savants*—1895—pág. 395) parecen negar á la India la originalidad de sus multiples sistemas filosóficos que, en sentir del insigne indianista, no son más que un moderno remedo de las grandes escuelas helénicas, cuya noticia se comunicó desde el Egipto al oriente merced al común tráfico entre ambos pueblos. En esta hipótesis, el sistema *yoga* de la India que, por sus evidentísimas analogías con el sufismo, había venido siendo considerado por todos los orientalistas, desde Toluck hasta Dozy, como el modelo de este último, no sería en realidad

tado que el sufismo entró en el islam por imitación, y pasemos á delinear, aunque rápidamente, su desenvolvimiento progresivo. Tenemos para ello un guía seguro, Abenjaldún, el más juicioso y, podríamos decir, el

---

sino copia del neoplatonismo alejandrino. Y así, el sistema sufí, colocado geográficamente entre el neoplatónico y el yoga, puede proceder de uno ú otro de ambos con idéntica probabilidad. Esto no obstante, el neoplatonismo parece gozar de más títulos para ser el tipo copiado por el sufismo, si nos atenemos á las siguientes definiciones que se encuentran en el Diccionario técnico de Sprenger. (*A dictionary of the technical terms used in the sciences of the musulmans.*— Bengala—1854—pág. 371.)

«La felicidad suprema y el fin último del alma racional consiste en conocer á Dios, atribuyéndole toda perfección y negando de su esencia todo lo que arguya imperfeccion; consiste además en conocer el influjo que Dios ejerce en todos los seres, así en este como en el otro mundo. Ahora bien: el método para alcanzar ese conocimiento es doble. El primero se llama método de la especulacion y la prueba racional; los que le siguen, si profesan alguna de las religiones positivas reveladas por un profeta, reciben el nombre de *teólogos* (motacálimes); en el caso contrario, se denominan *peripatéticos* (moxaíes), porque anduvieron en seguimiento de Platón, aprendiendo de él la ciencia y la sabiduría práctica por el camino de la investigación. El segundo se llama método del ascetismo y el combate espiritual; los

más europeo de los historiadores árabes [1].

Es el sufismo una doctrina nacida en el seno de la teología, que ha tomado cuerpo recientemente en el islamismo. Es un sistema de moral mística que los primeros musulmanes, los compañeros más ilustres del Profeta, sus discípulos y las generaciones de hombres piadosos que después se han sucedido, consideraron siempre como un camino que conduce á la verdad.

Entregarse por completo al servicio de

---

que le adoptan, si coinciden en sus ejercicios piadosos con la revelación, se apellidan *sufíes ortodoxos*: en el caso contrario, toman el nombre de *sabios iluminados* (ixraquíes), porque sus espíritus, una vez purificados, reciben, mediante el ascetismo, la iluminación del sentido esotérico de Platón; y se aplica esta denominación, lo mismo á sus discípulos inmediatos que á los mediatos, con tal que reciban la ciencia intuitiva platónica por inspiración, en vez de alcanzarla por investigación racional.»

1 *Historia Universal* de Abenjaldún, edic. Bulac, tomo 1.º, pág. 390-6. Véase *Etude sur le soufisme par le Cheikh Abd-el-Hadi ben Ridouane* en la *Revue africaine*, tomos 31.º y 32.º, y las obras citadas de Schmölders y Dozy. Hemos consultado también para esta materia la obra de el Sahrauardi titulada *Auárif-olmaárif*, editada al margen del libro de Algazel, *Vivificación de las ciencias religiosas*. (Cairo, año 1312, H.)

Dios, darse á El en un todo, alejarse del lujo y de las vanidades del mundo, abstenerse de cuanto al vulgo seduce, placeres, fortuna, renombre, separarse del comercio mundano á fin de servir mejor á Dios en la soledad, tales son las bases en que estriba todo el método sufí, y que constituían ya la regla de conducta de aquellos primitivos musulmanes.

A partir del siglo segundo, comenzaron los espíritus á dejarse arrastrar hacia los deleites mundanos y dominar por los seductores atractivos de la vida secular y social. Los que se mantuvieron firmes en las austeras prácticas de la religión, tomaron el nombre especial de *sufíes* [1], y se impusieron nue-

[1] Reiske atribuyó el origen de este nombre á la circunstancia de haber sido los primeros místicos musulmanes ciertos mendigos, compañeros del Profeta, que se cobijaban en el vestíbulo de la mezquita, sobre un banco, siendo por ello apellidados *los del banco (Ahlosofa)*; pero, según sospecharon Sacy y Dozy, el nombre en cuestión no es más que un denominativo de *suf (lana)*, verosímilmente porque andaban cubiertos con túnicas de esta clase los místicos musulmanes, á imitación de los derviches persas. Y en efecto, Abenjaldún (obra citada, pág. 390) da, como la mas evidente, esta etimología. El Sahrauardi (obra citada, pág. 144) confírmala ampliamente.

vos ejercicios de piedad, cuyo verdadero sentido ellos solos conocían.

Según ellos, siempre que el alma se ve empeñada en un combate espiritual, siempre que hay lucha entre la pasión y el deber religioso, debe resultar, como consecuencia de la victoria, es decir, del cumplimiento del deber, un estado extático accidental. Este estado se caracteriza, bien por un acto de culto que, á fuerza de hacerse habitual, se convierte en estado extático constante, bien por una cualidad que se adhiere al alma como la pena, el gozo, la actividad, el quietismo ú otras semejantes. El iniciado en el sufismo debe ir subiendo de peldaño en peldaño, ó como ellos dicen, de estación en estación, por esta mística escala del perfeccionamiento espiritual, hasta alcanzar la cumbre ó meta de la verdadera y suprema felicidad, es decir, el grado sublime de la espiritualidad ó muerte de lo sensible, que consiste en la confesión de la *unicidad* de Dios [1].

---

1 Este término, que en el tecnicismo ortodoxo del islam significa la negación de toda multiplicidad

Cuando de los mencionados combates en pro del deber, no resulta en el alma éxtasis, es porque el acto realizado lo fué imperfectamente. Debe entonces el sufí examinar su conciencia, á fin de percibir esa perfección ó imperfección de sus actos y la de sus efectos, es decir, de los éxtasis. La facultad con que se distingue esto, recibe el nombre de *gusto* ó discernimiento estético.

El conocimiento de todas estas operaciones, como privativas de los iniciados, constituye una ciencia interior ó secreta, cuyo medio de expresión es cierto lenguaje convencional ó técnico, cuyo sentido discrepa del usual y ordinario. Por esto los sufíes constituyen en la sociedad una clase á parte, inimitable.

Desde este punto de vista, la teología se divide en dos partes: una, para el uso de los jurisconsultos y casuístas, comprende el estudio de los principios generales del culto, de las prácticas ordinarias y personales, así

---

en Dios, así de esencia como de personas, quería decir, en boca de los sufíes, *identificación* de las criaturas con Dios, según se observará más adelante.

como también de las reglas á que debe ajustarse el comercio del alma con Dios; otra, privativa de los místicos ó sufíes, ocúpase en la aplicación del alma á los dichos combates espirituales, trata del examen de conciencia acerca de esos esfuerzos íntimos, explica los varios grados del gusto intelectual, las maneras del éxtasis en que el alma se sume durante su progresiva ascensión por la escala de su perfeccionamiento, el arte de conseguir esta ascensión pasando de un grado de gusto al superior inmediato, y la interpretación del oculto sentido en que deben tomarse los términos convencionales ó técnicos, que ellos emplean para designar todas esas modificaciones psicológicas.

Cuando en el islamismo llegaron á organizarse metódicamente las ciencias morales, y los jurisconsultos expusieron sus teorías sobre el derecho y sus fundamentos, sobre el dogma y la interpretación alcoránica, también los sufíes publicaron sus doctrinas, siendo los clásicos en la materia el Coxairí, el Sahrauardí y, sobre todos, Algazel por su famosa *Vivificación de las ciencias religiosas*.

Desde aquel momento, el sufismo vino á ser una ciencia metódica, después de no haber sido otra cosa que una mera forma del culto. Gracias á tal sistematización, hoy podemos penetrar en el santuario de sus misteriosas doctrinas y, siquier incompletamente, vislumbrar algo de su esotérico sentido, siguiendo paso á paso el camino del sufí, desde la iniciación hasta el momento en que el éxtasis descubre ante sus ojos los velos que ocultan la verdad.

Es opinión corriente en los libros sufíes que todo el que apetezca adoptar el sufismo, debe imprescindiblemente elegir, para iniciarse, un preceptor instruído. El sufismo, como método práctico, consiste en la curación de las enfermedades del espíritu; de poco sirve conocer los libros de medicina, ignorando la aplicación del oportuno remedio á cada caso patológico; esta ciencia concreta se adquiere en la clínica bajo la dirección de un entendido maestro. No de otro modo es necesario el aprendizaje para el sublime arte de purificar el alma de los vicios que la corroen.

Una vez elegido el preceptor, ha de someterse el candidato á las pruebas que aquél imponga, y que consisten ordinariamente en rigurosos ayunos durante tres días, rezos incesantes, vigilias, abluciones y abstención casi absoluta del trato social. Después, y siguiendo siempre las instrucciones del maestro, ha de purificar todo su cuerpo lavándolo con agua, á fin de sacar al alma de su atolondramiento para que ponga toda su atención en Dios. Durante el lavatorio, recita esta oración: «¡Dios mío, con el auxilio de tu gracia, yo purifico este mi cuerpo que mis manos tocan; purifica Tú mi corazón, guiándolo con tu omnipotente diestra, porque Tú solo puedes transformarlo sumiéndolo en el piélago de tu infinita sabiduría!» Cuando el aspirante ha terminado sus abluciones, vuelve á donde está el preceptor y se sienta ante él. Este le toma de la mano y le pone de rodillas. En esta actitud, el adepto con profundo recogimiento esfuérzase en poner su corazón en comunicación íntima con el de su maestro, espiando el momento en que venga á desprenderse de él cierto flúido sim-

pático que, infundido en el del discípulo, realiza de hecho la iniciación. El preceptor, para dar fin á esta prueba, profiere la fórmula de fe muslímica, prolongando la emisión de la voz por todo el espacio de una espiración: «No hay señor, sino Alá.» El discípulo medita atentamente para comprender el sublime sentido que esta fórmula encierra. Su primer miembro, «No hay señor,» aparta de él todo pensamiento extraño; el segundo, «sino Alá,» graba en su mente la idea fija de la presencia divina; la fórmula entera le hace ver que ya no debe desear, ni buscar, ni amar, ni adorar, sino á Dios solo. Repite en alta voz el candidato estos términos sacramentales, concentrando todo su espíritu en la doble fase, negativa y afirmativa, que envuelven. Reprodúcese idéntica escena hasta tres veces, y el preceptor acaba, levantando las manos al cielo é implorando los favores divinos sobre el iniciado: «¡Oh Dios mío! dice; acepta benigno sus votos y fervientes plegarias, y abre para él el tesoro de gracias que has derramado sobre tus profetas y siervos más queridos.»

Desde ese momento, el candidato deja ya de serlo: ha entrado en la sociedad sufí y ocupa el primero de los cinco grados, por los que ha de ir pasando sucesivamente, es decir, el grado de *aspirante ó discípulo*, que se caracteriza por el exacto cumplimiento de todas las prescripciones religiosas, por un absoluto desprecio del mundo, por una completa abnegación de la voluntad propia para obedecer en un todo á la divina.

Cada grado, como iremos viendo, exige determinada oración, como principal ejercicio á que debe entregarse el sufí durante el tiempo que permanece en él. La oración privativa del grado primero es la que ha servido para su iniciación: «No hay señor, sino Alá,» porque ella sintetiza el carácter de este grado, ó sea la total abnegación de la voluntad propia. Y esta abnegación llega hasta el extremo de privarse el sufí de todos los bienes de acá abajo, no sólo de los prohibidos, sino hasta de los lícitos, sin más límite que el que impone la natural necesidad de conservar la vida y cubrir la desnudez.

Cuando, merced á la escrupulosa práctica de todos los deberes legales, y principalmente por la asidua y fervorosa recitación de la susodicha plegaria, el sufí ha conseguido aquella perfecta abnegación, merece ser elevado al grado segundo.

Distínguese éste con el nombre de *ciencia*, y al que lo ocupa se le llama el *sabio* ó perfecto conocedor de Dios, porque, ilustrado ya con luces superiores á las del teólogo, no se deja ilusionar como éste por la engañosa sobrehaz de la revelación escrita, y sabe que todas las prácticas religiosas, por ella impuestas, carecen de fuerza para el sufí, siendo obligatorias únicamente para el vulgo, para los no iniciados.

En harmonía con este prescindir de la ley escrita, el sufí mutila la fórmula de fe musulmana, que hasta entonces había constituído su habitual oración, para sustituirla por esta sola de sus palabras: «Alá»; es decir, el que conoce por sí á Dios, ya puede hacer caso omiso de la revelación, como fuente de conocimiento para las relaciones entre el hombre y la divinidad; en suma, el sufí

abandona la letra y lo exterior, una vez que posee el espíritu, lo interior, la realidad.

El progresivo ascenso continúa, y el sufí pasa á ser *identificador*.

Esta nueva etapa representa el más brusco tránsito de la ortodoxia en la fe muslímica al más crudo panteísmo. Es por consiguiente este grado el que caracteriza al sufismo como sistema filosófico, y debe datar, según arriba insinuamos, de época relativamente reciente en su historia: según todas las probabilidades, Bostami y Chonaid, en los alrededores del siglo IX de nuestra era, dieron forma á este panteísmo, siendo reconocidos unánimemente como sus fundadores.

En tal estado, el sufí ha conseguido ya romper los lazos de los sentidos externos para concentrarse en el sentido íntimo; la gradual debilitación de todo lo orgánico, de todo lo sensible, de la materia, ha producido, por natural reacción, un predominio de lo espiritual; la atrofia del cuerpo, que el ascetismo de los grados anteriores produjo, es compensada con una exuberante hipertrofia anímica. El alma domina, es la soberana

dueña del cuerpo, y una nueva era comienza para ella. Entonces, el velo de lo sensible se descorre, y el sufí penetra en lo más recóndito de los misterios del mundo inmaterial y ve con claridad inofuscable realidades pasadas, presentes y aun futuras, que los más eximios filósofos no podrían siquiera sospechar.

Abismado en el insondable piélago de la divina luz que le rodea, el sufí advierte que sólo Dios es el ser real, y que toda esencia es una centella emanada del foco de la esencia divina; las tinieblas de todo otro objeto se disipan casi enteramente, bajo la intensidad de aquella lumbre, y el concepto de la unidad abstracta viene á ser la idea fija que informa el espíritu del feliz mortal, cuando ha sido sublimado á este rango, el más alto del sufismo especulativo. «La concepción de la unidad absoluta, ha escrito Chonaid, es una abstracción en la que se anonadan todos los mundos, se funden todas las ciencias, y Dios aparece á los ojos del espíritu como el ser real que jamás ha dejado de ser.»

La oración característica de este tercer

grado consistía en la sola palabra «El», es decir, Dios, como síntesis y resumen de todo el dogma panteísta [1].

El cuarto grado del sufí es el del *amor:* una vez en él, pierde ya la anterior denominación, para tomar la de *amante.*

El tránsito es muy natural, y nada tiene de violento: ilustrada la inteligencia por la luz divina, la voluntad tiende por fuerza hacia donde su guía la dirige; después de conocer á Dios, hay que amarle. El sufí, en el grado tercero, ha conseguido penetrar hasta lo más íntimo del santuario de la divinidad; allí ha visto, con intuición clarísima, la esencia de Dios, sus más altos atributos, sus perfecciones nobilísimas; está plenamente convencido el espíritu, de que Dios es la inagotable fuente de donde dimana todo lo

1 En las oraciones salmodiadas en común por las actuales cofradías sufíes del norte de África, esa palabra, *houa*, en el entusiasmo del fervor, redúcese á una sola emisión de voz, *ju*, repetida incesantemente. Ese sonido gutural, duro, saliendo cadenciosamente de un centenar de bocas, con alternativas de altos y bajos, rugidos y gemidos, produce un extraño y aterrador efecto en el europeo que, ignorando su sentido, presencia tan original espectáculo.

que de verdad, bondad y belleza hay en los seres, porque éstos en tanto son, en cuanto de El participan, ó mejor, en cuanto con El se identifican.

De otra parte, el alma del sufí, en los grados anteriores, se ha desligado de todo afecto terreno y ha vencido las concupiscencias de lo sensible que le embarazaban en su progresiva ascensión hacia Dios. Y, á la manera que el hierro, libre de todo obstáculo, se lanza con irresistible fuerza en busca del imán que le atrae, así la voluntad, purificada de sus perversas inclinaciones por virtud del ascetismo, siéntese atraída hacia Dios, cuya hermosura infinita llena todos sus anhelos.

«¡La muerte, la muerte!» son las únicas palabras que los labios deben pronunciar, cuando el sufí ha conseguido este rango. Enamorado de Dios, ya no hace otra cosa que morir de pena hasta que llegue el anhelado instante en que consiga unirse con lazo eterno al objeto de sus amores, anegarse en aquel océano de belleza, derretirse en aquel foco de amor y misericordia sin fin, perder su propio nombre, su fisonomía, hasta su

esencia humana, para identificarse con la divina.

Este ansiado momento llega por fin, y el sufí alcanza la meta de la perfección espiritual. A fuerza de ejercitarse en actos de caridad sobrenatural, el alma se habitúa de tal modo á ella, que viene á ser su segunda naturaleza, y como el amor, el amante y el amado son una sola y la misma realidad, el sufí queda íntima é inseparablemente unido con Dios, se identifica con El, y puede ya decir con toda verdad: «Yo soy Dios.»

El panteísmo místico es, pues, el último grado del sistema sufí en el orden práctico, como en el especulativo.

En tan sublime cumbre, ya está el hombre exento de todo deber, así de los generales de la religión, como de los privativos del método sufí; por esto, *el apasionado* (que así se llama en este último rango) ya no recita oración alguna: se halla en el término de su camino, y no necesita, por ende, esforzarse ni trabajar por conseguirlo. Más aún; aunque emplee maneras de hablar mahometanas, para él ya no hay diferencia entre las religiones positivas,

y mira con el mismo desdén á la mezquita, que á la sinagoga, á la iglesia de los cristianos que á la pagoda de los indios.

Esta apatía, esta insensibilidad, esta absoluta indiferencia respecto de todo deber, de toda prescripción legal, es necesario resultado de la naturaleza del éxtasis perfecto á que el sufí ha llegado en tal rango. En efecto, el éxtasis, según indicamos más arriba, puede ser transitorio ó accidental y permanente; en el último caso, tiene lugar la unión íntima del sufí con la divinidad, en el sentido ya expuesto. Por consiguiente, perdida la individual existencia, establecida como tesis la realidad única de Dios, se desvanece toda distinción y variedad de sustancias, quedando, por ende, suprimido el fundamento de toda ley y obligación: es imposible que Dios, único ser, se mande ni se obedezca á sí propio.

Tal es, en suma, la enumeración de los grados de la iniciación sufí, haciendo gracia del externo ropaje alegórico, de marcado sabor oriental, con que aparece revestida en los libros sufíes: ese progresivo ascenso del

iniciado por los distintos peldaños de la escala mística, aseméjanlo dichos libros á cierta epifanía ó manifestación gradual de la divinidad. Comentando á su arbitrio un texto del Profeta, dicen que Dios ha creado setenta mil velos que envuelven de un modo impenetrable el templo de sus misterios; pero el éxtasis tiene la virtud de descorrerlos poco á poco, según el grado al que el espíritu llega sucesivamente. Si el sufí no desfallece en su ascetismo, en sus meditaciones y plegarias, ve caer ante sus ojos aquellos velos, y extasiado contempla, sin salir de este mundo, la mansión de los genios y el paraíso celestial, en donde los ángeles, santos y profetas rodean en perpetua adoración el trono de la divinidad.

Pero todo esto son metáforas, tras de las cuales se ocultaba á los ojos del vulgo la esotérica doctrina panteísta, que no contentos los sufíes con afirmarla, en toda la amplitud de su sentido místico, esforzábanse también por demostrarla con ayuda de la filosofía.

Con este fin, dice Abenjaldún [1], los su-

1 Obra citada, pág. 393-4.

fíes modernos establecieron la tesis de la identidad absoluta del mundo y Dios, que es el sistema más extraño que puede concebirse, así en su fundamento, como en sus consecuencias. Pretendían que el ser, considerado en su más abstracto y generalísimo concepto, se halla dotado de ciertas potencias que sucesivamente le concretan y determinan para constituir las esencias, formas y materias de los seres singulares.

Los elementos, tierra, agua, aire y fuego, no existen realmente, sino por la participación, que en ellos hay, de esas potencias. Lo mismo ocurre en los compuestos: cada uno tiene su potencia propia, que implica además las de los elementos integrantes: la mineral encierra á la elemental; ambas están implicadas en la viviente; á todas tres comprende la humana; ésta, con todas las inferiores, está virtualmente en la celeste; y, por fin, la espiritual contiene á todas las anteriores.

Se ve, pues, que esta teoría, en sus fundamentos, es un realismo exagerado; y sabido es que éste es el vestíbulo del panteísmo. Dando real y positiva existencia á los con-

ceptos universales, que en subordinación progresiva se incluyen sucesivamente hasta llegar á la categoría de sustancia ó ser en sí, último peldaño de la famosa escala de Porfirio, sólo falta un ligero tránsito para identificar toda realidad con Dios, que es la verdadera sustancia. Y este tránsito lo hicieron los sufíes.

En efecto; llegados á dicho punto, sin detenerse ante el insondable abismo que separa al infinito de los seres limitados, impelidos por la fuerza de la generalización, dieron el paso decisivo, afirmando que la potencia divina reune en síntesis sublime el universo entero, pero sin diferencia ni distinción: ella está como impresa en la totalidad de los seres, así universales como singulares, ella los reune y los abraza en su infinita comprensión, bajo todo aspecto, absolutamente, sin que pueda decirse que en ella están ocultos ni manifiestos, por razón de la materia ni de la forma. Todo es uno, y este uno es la misma esencia divina. Ella es, en sí misma, simple, única bajo toda relación; el espíritu humano es el que, al considerarla,

la divide, la distingue y particulariza, afirmando, por ejemplo, que es la animalidad ó humanidad ó cualquiera otra de las especies subordinadas á ella y que por ella existen. Fuera de esta operación analítica del espíritu, repiten, la esencia divina es simple, única en sí misma, por más que nos veamos forzados, para hacernos entender, á denominarla *género*, cuyas especies son las demás esencias, ó *todo*, del cual éstas sean partes.

A tales metáforas ó semblanzas nos obliga, dicen, la imaginación ó fantasía que informa nuestros conceptos. Si pudiéramos suprimir esa necesidad, la identificación absoluta sería para nosotros evidentísima. Porque, en efecto, acaece en esta cuestión algo parecido á lo que los filósofos dicen respecto de los colores. La realidad de éstos es efecto de la iluminación, hasta el punto de que, sin ella, los colores dejarían en absoluto de existir. No de otro modo, los objetos sensibles penden, como de causa, de la existencia del sujeto sensitivo que los percibe; más aún, los seres inteligibles é imaginables existen por virtud únicamente del sujeto intelectual.

Si pues, según esto, las cosas todas no existen, como distintas, como individuos, sino porque y en cuanto que el hombre las percibe con sus facultades de entender, supongamos por un instante que éstas quedan por completo suprimidas, y ya no resultará distinción ó individuación de sustancias, sino una sola simplicísima. El calor y el frío, la dureza y la blandura, más aún, la tierra y el agua y el cielo y las estrellas, tan sólo existen por la sensibilidad, la cual, á causa de su nativa virtualidad analítica, percibe como distintas á esas entidades que no lo son en realidad. En suma, la distinción es propia del sujeto cognoscente, no del objeto; luego suprimido aquél, es decir, suprimidas las facultades cognoscitivas, que le ponen en relación con el mundo exterior, el objeto percibido será único é idéntico al sujeto, esto es, el *yo* sin el *no yo*.

Todavía se esfuerzan por hacer más asequible su sistema, comparándolo con lo que al hombre acaece en el sueño. Mientras duerme, interrumpidas las funciones de los sentidos externos, dejan para él de existir los

objetos sensibles y, á lo más, conserva la percepción de cosas distintas, gracias á la fantasía cuyo funcionamiento persiste durante el sueño. Pues bien; análogo fenómeno tiene lugar en la vigilia: el hombre despierto considera como distintos los seres que percibe, precisamente por esa virtualidad analítica que á la facultad de conocer caracteriza; suprímase ésta, y toda distinción habrá desaparecido.

Y aquí debiéramos dar fin á esta, quizá demasiado extensa, exposición del sufismo, si no importase en gran manera al cardinal objetivo de nuestro trabajo, hacer una aclaración, respecto del influjo que en el islam ejerció este sistema.

No se entienda que todos los sufíes profesaron íntegro el sistema panteísta místico que hemos procurado delinear en las páginas que preceden. El sufismo, como arriba dijimos con Abenjaldún, no es en realidad secta, ni escuela, ni sistema filosófico ni teológico; es no más que un *método de vida*, adaptable más ó menos á toda clase de dogmas; lo mismo puede ser sufí un motacálim que

un filósofo, y, de hecho, ejemplos de ambos casos encuéntranse abundantes en la historia del pensamiento musulmán.

Por tanto, considerado el sufismo en su sustancia, lejos de ser un peligro para el islam, venía á constituir provechosa medicina *moral*, por más que no lo fuese *dogmática:* el ascetismo, que los sufíes profesaban, si hubiese cundido entre los muslimes, habría de seguro perfeccionado grandemente las costumbres.

Pero acabamos de ver que á ese ascetismo se amalgamó, con el tiempo, todo un sistema panteísta, que vino á quitar al dogma alcoránico todo lo que daba á su moral. Buena prueba del daño que á la ortodoxia produjo este sufismo, es que Algazel, á pesar de los cariños que hacia él, como sistema práctico, manifestó en toda su vida, no encuentra epítetos bastante despectivos con que anatematizarle, calificando de gravísimo pecado la identificación absoluta con la divinidad que, como tesis fundamental, sostenía. [1]

1 Vide *Almonquid*, edición árabe *del Cairo* (1309, H.), pág. 23.

Pero hay más. Al lado de los sufíes sinceros y ortodoxos que, sin ser panteístas, se entregaban á la vida espiritual, hubo otros que, con capa de moralidad, aparentando seguir un método de vida puro, virtuoso, sin ningún apego á los bienes de acá abajo, hacían todo menos eso de que en público blasonaban, y daban con ello motivo para que la acerba crítica de algunos ortodoxos se cebase en ellos sin piedad, con sátiras tan regocijadas como la que sigue [1].

«El sufismo, de simple esperanza que era, se ha convertido en deseo de lucro; su oculta piedad, en vana ostentación; el estudio de la moral, en deseo de alimento material. Ya no se contenta el sufí con tener lleno el corazón, sino que se deleita con las ollas bien provistas. Antes, era el sufismo templanza; ahora, es hartura inmoderada. La piedad natural y sencilla no es ya más que afectación. Al enflaquecimiento por la práctica de las virtudes ha venido á suceder el engorde hasta la obesidad; á la sobriedad, el hambre

1 *Etude sur le soufisme*, en la *Revue Africaine*, tomo 32.°, pág. 340.

insaciable; á la abstracta investigación de las esencias, la concentración del espíritu sobre un plato suculento y bien condimentado!»

Finalmente, con el sufismo, perdió también, y no poco, la autoridad del clero musulmán. Los sufíes heterodoxos, con sus ayunos, pobreza y apartamiento del mundo, verdaderos ó fingidos, supieron, como los ortodoxos, cautivar al pueblo, que ya no tuvo en tanto aprecio, ni prestó igual sumisión á los teólogos oficiales. Exigían éstos, para el conocimiento de la verdad religiosa, largos y profundos estudios, y, para la consecución del sumo bien, múltiples y gravosas prácticas.

Por el contrario, en el sufismo, bastaban una buena voluntad y absoluta sumisión á las prácticas impuestas por el maestro, para llegar pronto al éxtasis que aclaraba todos los misterios de la ciencia y desligaba de toda prescripción religiosa y moral.

De este modo, la fe islámica iba perdiendo su prestigio, cabalmente por aquellos mismos caminos que cualquiera hubiese augurado como los más á propósito para renovarla y purificarla.

CAPÍTULO VI

La indiferencia religiosa en los tiempos inmediatos á Algazel.

Los ismaelíes.—Los hermanos de la pureza.—El poeta librepensador Abulala el Marí.—El matemático Omar Abenjayam.—Irreligiosidad del oriente juzgada por dos españoles ortodoxos.

La protección que á la ortodoxia dispensaron los últimos Abasíes distaba mucho de ser sincera; el temor egoísta de que se hundiese su poderío, y el ansia consiguiente de mantener á todo trance su carcomido trono, fueron los únicos móviles de aquella hipócrita piedad y zelo por la pureza de la fe.

Rodeados por todas partes de enemigos encarnizados, de innumerables sectas fraccionadas hasta el infinito y que, ya aislada, ya mancomunadamente, amenazaban de continuo despojar á los califas de su doble autoridad política y religiosa, no tuvieron otro remedio que echarse en brazos de la ortodo-

xia para enfervorizar el entibiado espíritu religioso, y buscar además un brazo fuerte, que les prestase materiales energías, en los jefes turcomanos, á quienes honraron con el título de Emires-alomara.

Muy pronto, sin embargo, este apoyo de los turcos perjudicó á la fuerza moral del califato; pues, por más que éstos manifestasen un piadoso zelo por la fe del islam [1] y un sumiso respeto á la supremacía espiritual de los descendientes del Profeta [2], alzáronse, á la larga, con el señorío temporal, dejando á los califas reducidos al papel de meros pontífices, en quienes se veía únicamente sacerdotes, no reyes.

Esta división de poderes, y las premisas sentadas en los capítulos que preceden, hacen

---

1 Conocida es la conducta de Mahmud el Gaznevi en sus conquistas de la India; su intolerancia con los que no aceptaban el islam, sus sangrientas matanzas de innumerables *siraitas*, la destrucción de idolos etc., valiéronle del califa el título de *Guardián de la prosperidad y fe de Mahoma.*

2 El Selchuquí Togrul Beg llevó su religioso respeto hasta el punto de tener el estribo y llevar de la brida la mula de Cáim, 26.º califa abasí. Vide *Albondari* editado por Houtzma, páginas 13 y 14.

ya vislumbrar cuál había de ser el espíritu religioso-muslímico, en los alrededores del siglo IV de la hégira.

Apenas si habían transcurrido cuatro centurias desde la fundación del islam, y ya la gran unidad político-religiosa, instituída por Mahoma, se ha desvanecido. Los Fatimíes dominan en Africa, fraccionados cada vez en más dinastías; en las islas del Mediterráneo reinan jefes independientes; el califato Omeya de Córdoba sepárase del de los Abasíes, y éste no tiene, en el mismo oriente, más que una supremacía nominal, desde que la Persia se separó de él. Despojado el califa de su poder temporal, ni siquiera se le otorga el honor de pronunciar su nombre en las *jotbas* solemnes. Tal anarquía, tal cisma, respecto de la cabeza del islam, no podía engendrar sino confusión en las ideas religiosas, variedad creciente de sectas y, como secuela inevitable, tibieza, indiferencia y hasta impiedad para con la fe oficial.

De todo esto encontramos eflorescencias é indicios, cuando no clarísimas pruebas, en los años que precedieron á la aparición de

Algazel en la escena del mundo musulmán.

El ismaelismo, que en su fondo era un xiismo exaltado, había pasado sucesivamente por diferentes fases y nombres, bajo varios seudoprofetas: Abdalá hijo de Maimún; su hijo Ahmed; Hamdán, cabeza de los cármatas; Obaidalá fundador de la dinastía fatimí; Abutáhir, el cármata de Bahrain, enemigo jurado del islam; Háquim, 6.° califa fatimí, que favoreció al xiismo y protegió al turco Darazi, fundador de los druzos; Hamza, amigo también de Háquim y apostol entusiasta de su divinidad; y, en fin, Hasán Abensabáh ó el *viejo de la montaña*, jefe de la secta de los *asesinos*.

Todas estas hijuelas del xiismo, amalgamando á elementos mazdéicos y persas, ideas cristianas y teúrgicas, siempre y en todas sus fracciones convinieron en odiar á los califas y en prescindir de la doctrina de Mahoma, cuando no en perseguirla [1].

El filosofismo racionalista levantaba cabeza de cuando en cuando, y así, le vemos

---

1 Vide Sacy, *Religion des Druzes*; Dozy, obra citada, págs. 257-313.

organizarse en sociedad, bajo el nombre de *Hermanos de la pureza* (Ihuán-asafa), entre los años 970 y 980, en Basora. Durante todo este siglo x, estuvo en tal predicamento, que llegó como á ser moda el alardear de tales ideas. Creían ellos que la filosofía de los griegos era superior al islam, y que urgía, por tanto, purificar á éste, expurgándole de cuanto erróneo contuviese; convencidos de la bondad de su sistema, diéronse á publicar una como enciclopedia de los conocimientos, conteniendo unos cincuenta tratados en que, desflorando tan sólo las cuestiones para hacerlas obvias y populares, echaban las bases de una especie de protestantismo ó libre examen con relación al Alcorán. Cierto que, según Munk [1], fueron rechazados como impíos por la gente devota, y tampoco les prestaron buena acogida los verdaderos filósofos; pero sus doctrinas racionalistas, el pensamiento libre que francamente campea en las *Rasail Ihuán-asafa*, á juicio de M. Mohl [2], es suficiente in-

1 *Melanges*, pág. 329.

2 (*Journal asiatique*, julio 1865, páginas 44 y siguientes.)—Dugat (obra citada, pág 160), en su ma-

dicio de que la indiferencia religiosa campaba por sus respetos. Por otra parte, aunque haya quedado incógnita la idea íntima que les animase en tales lides, ya fuese la sincera harmonización de la razón y la fe, ya obtener la independencia de aquélla, ya la sorda destrucción de ésta, ya todo juntamente, el anónimo con que se escudaban diría muy alto cuán grande era el abismo que los separaba de la doctrina ortodoxa, si no lo afirmasen rotundamente Abulfarach, en su *Historia de las Dinastías* [1], y el Quiftí, en su *Tarij-alhocama.*

Muestra también fehaciente del desorden de ideas y de la natural tolerancia que tal anarquía engendraba, en los albores del

niática pasión por Avicena, á quien otorga el honor de ser el *único enciclopedista puramente filósofo* del islam, y fundándose en que Avicena aun no había nacido, desmiente la afirmación de M. Mohl.

1 Segun este autor, el haber ocultado los *Hermanos* su nombre hizo que la gente se dividiese sobre quién sería el autor de las *Risalas:* unos decían que eran discursos de uno de los imames xiíes, y otros, que eran obra de un teólogo motazil de los primeros tiempos. (Edic. Beirut de 1890, pág. 309.)—Vide *Histoire de la Medicine* de Leclerc, pág. 393, tomo 1.º.

siglo XI, es el célebre poeta Abulala el Marí [1]. Ciego de nacimiento, era tal la finura y perspicacia de sus facultades, que sus biógrafos refieren milagros de su esclarecido talento [2], pero aun quitando lo que sea razón de las orientales hipérboles de éstos, es lo cierto que mostró en sus poesías inteligencia despejada y, sobre todo, libre de toda traba religiosa. Enemigo de todos los cultos, á todos igualmente, cristiano, judío y musulmán, mira con la misma indiferencia [3]; y si alguno de ellos merécele mayores sátiras, es el suyo propio, cuyos dogmas de la resurrección final y del paraíso califica de insignes

---

1 Vide *Diccionario Biográfico* de ABENJALICAN, tomo 1.º, pág. 58, edic. Bulac.—Item, *Cosmografía* de EL CAZUINI, edic. Wustenfeld, tomo 1.º pág. 181.

2 A ello debió el apodo de *el sagaz*. EL CAZUINI (loc. cit.) refiere, entre otras, la siguiente anécdota: «Tenía una especie de estrado sobre el que se sentaba, y pusieron, á escondidas de Abulala, un dirhem bajo cada uno de los cuatro pies de dicho estrado. Cuando el ciego volvió á sentarse, exclamó: Aunque muy poco, noto que el piso de la habitación ha subido, y el techo ha bajado.»

3 DUGAT, obra citada, pág. 166.—DOZY, obra citada, pág. 343.

locuras [1]. No era menos incisiva su burla, cuando ponía en ridículo las enseñanzas del Calam ortodoxo [2]:

«Dicen que nuestro Dios es eterno,
y digo yo: ¡lo que es El así lo afirma!
Añaden que es eterno, pero sin lugar,
y yo pregunto: ¿donde pues está? decid?
Esto es ya, responden, un misterio,
cuyo sentido no alcanzan nuestras inteligencias!»

Su incredulidad queda perfectamente resumida en este verso en que proclama la superioridad de la razón sobre la fe:

«El mundo encierra dos clases de hombres:
Gentes religiosas sin inteligencia é inteligentes sin religion» [3].

Un hombre de tan disolventes ideas en materia religiosa, parece que debía de haber sido objeto de encarnizadas persecuciones por parte de la ortodoxia. Todo menos eso. Por

1 Dugat y Dozy, ut supra.

2 El Cazuiní (loc. cit.)

3 A pesar de sus brabatas de espíritu fuerte, Abulala era supersticioso: en 45 años no probó carne, huevos ni leche, por imitar á los filósofos antiguos, y abominaba de la generación, como pecado; por esto escribió para su epitafio propio: «Hé aquí la falta que, contra mí, cometió mi padre; por mi parte, aseguro que esa falta no la he cometido.»

más que sus versos fuesen sobradamente conocidos, Abulala era honrado por todas las clases sociales, recibía extraordinarias muestras de amistad de las personas de más significación, y, cuando murió, ochenta y cuatro cantos fúnebres entonáronse sobre el sepulcro del libre-pensador poeta. Júzguese por aquí cuál sería el estado de aberración de los espíritus en esta época, que es cabalmente el comienzo de la vida de Algazel [1].

Algo más grave aún que esto, ocurría en la época misma de Algazel y en la corte de los sultanes Alparslán y Malekxah. Porque honrar los particulares á un poeta como Abulala, señal es de equiescencia á su irreligión, dispensable empero y hasta fácil de explicar en hombres que tanto se deleitan con el martilleo del consonante, siquiera con él se preconicen las herejías más grandes; lo que ya no admite explicación es que el brazo secular de la ortodoxia, el visir Nidam Almolc, á quien universalmente se reconocen celo y fervor extraordinario por la fe, como

1 Murió, en efecto, Abulala en 1057, y Algazel nació en 1058.

lo pregonan las numerosas *madrizas* por él fundadas para la enseñanza de la doctrina ortodoxa [1], y su decidida protección á los teólogos y sabios fieles, *favoreciese oficialmente* á otro hombre, tanto ó más impío que el Marí. Era éste, Omar Abenjayam.

1 El Cazuiní (obra citada, páginas 275-76), en el artículo relativo á Tus, patria de Algazel refiere algunas anécdotas de Nidam, natural también de esta ciudad, y narra del modo siguiente la ocasión de estas fundaciones: «Dícese que el sultán Alparslán entró en Nisabur y, al pasar por la puerta de una mezquita, vió un grupo de faquíes, pobremente vestidos, que no le daban las ordinarias señales de respeto y subordinación. Extrañado, preguntó á Nidam Almolc quién era aquella gente; á lo que respondió: son los que investigan la ciencia: por su talento, superan en dignidad á los demás, huyen de los deleites mundanos, y el harapiento traje que los cubre atestigua su misma pobreza. Conoció Nidam que el sultán se había congraciado con ellos, y añadió: si el sultán me lo permitiese, construiría un edificio para ellos y les señalaría rentas á fin de que se dedicasen exclusivamente al estudio y á rogar por la prosperidad del sultán. Accedió éste á su petición, y Nidam mandó construir *madrizas* en todo el imperio y señaló el diezmo de los bienes del sultán, que están á disposición del visir, para las fundaciones sucesivas. Nidam Almolc fué pues el primero que introdujo esta hermosa costumbre.»—Vide *Sirach-almoluc* de El Tortuxí, edic. Bulac, pág. 128—9.

Unido en su juventud á Nidam Almolc por los lazos de la amistad, á causa de haber sido condiscípulos en Nisabur, recordó á éste, ministro ya de los Selchuquíes, las mutuas promesas, que se hicieran en sus juveniles años, de ayudar al otro, cualquiera de ambos que llegase á la prosperidad. Nidam cumplió sus ofrecimientos, brindando á Abenjayam con un ministerio; pero éste, entregado con ardor á las matemáticas en las que llegó á ser una notabilidad de su tiempo [1], declinó tanto honor y limitóse á solicitar una cuantiosa pensión que le permitiera vivir tranquilo en sus aficiones. Inútil es decir que sus deseos fueron satisfechos.

Hasta aquí nada hay de particular; pero sí lo hay, y mucho, para quien no ignore que Omar Abenjayam unía á su vocación científica aficiones de poeta y que escribió en lengua persa algunos versos de sabor tan impío, tan atrevido y libre, mofándose sangrientamente de las doctrinas del Alcorán, no

1 A él se debe el arreglo del calendario persa, realizado en 1079, á instancias de Malekxah; reforma que antecede en seis siglos á la *gregoriana*.

menos que de los entusiasmos sufíes, que el sobrenombre de *Voltaire de Oriente* ha parecido el más propio para designarle. Que un hombre de este género, lejos de ser perseguido, viva opulentamente con rentas del estado mismo, es un hecho que dice mucho más de lo que podrían explicar largos razonamientos.

Esta política de tolerancia ó de aquiescencia manifiesta á todas las ideas, hasta á las más contrarias al islam, era una verdadera piedra de escándalo y objeto de santa indignación para los musulmanes de otros países, y especialmente del ortodoxo Magreb, que visitaban el oriente cumpliendo el precepto de la peregrinación. Para ellos era inexplicable aquella libertad de pensar y de discutir, tan general en las grandes ciudades del oriente.

Extractamos aquí un pasaje del *Diccionario biográfico* de Adabí [1], porque pinta de cuerpo entero aquella anarquía religiosa, mejor que los hechos aislados.

«En la segunda mitad del siglo x, visita-

---

1 *Bibliotheca Arabico-hispana* de CODERA y RIBERA, tomo III, biografía 341.

ba la célebre ciudad de Bagdad el faquí español Abensadi. Abubéquer el Abharí, de quien parece fué discípulo, preguntóle si había visitado las reuniones de los motacálimes [1].—Dos veces, contestó, he asistido á ellas, pero me guardaré muy bien de volver la tercera.—Y por qué pues?—¿Por qué! Figúrate que en la primera reunión que presencié, no sólo había musulmanes de todas las sectas, ortodoxas y heterodoxas, sino también infieles, zoroastras, materialistas, ateos, judíos, cristianos, en una palabra, gente de toda clase de religiones. Cada secta tenía su jefe, encargado de defender las opiniones que profesaba, y cuando uno de éstos entraba en la sala, todo el mundo levantábase respetuosamente, y nadie volvía á sentarse antes que él hubiese ocupado su lugar. Muy pronto la sala se llenó, y uno de los infieles tomó la palabra.—Nos hemos reunido, dijo, para discutir; vosotros, musulmanes, no nos ataqueis

1 Adabí llama así, en general é impropiamente, á todos los que daban al razonamiento filosófico una importancia que á él, ortodoxo fanático, disgustaba sobremanera.

con argumento alguno sacado de vuestro libro ó fundado en la autoridad de vuestro Profeta, porque nosotros no creemos ni en ese libro, ni en vuestro Profeta; atengámonos, pues, todos á pruebas fundadas en la razón humana. Esta condición fué aceptada unánimemente. Por aquí puedes comprender, continuó Abensadi, si, después de lo que acababa de oir, tendría ganas de volver á aquella asamblea. En distintas ocasiones me han invitado á otras, he asistido y he vuelto á presenciar idéntico escándalo.»

Tan hondo era el mal, tales raíces había echado en el oriente, que, un siglo después, visitaba Abenchobair de Valencia el Hichaz, es decir, el centro del islamismo, y resumía su juicio sobre el estado religioso de todos aquellos países con estas fatídicas palabras: «¡No hay religión en el Hichaz! Sólo hay islamismo en el Magreb; en todos los otros pueblos no hay más que herejía é incredulidad! [1]»

¡Esto, después de que el siglo XI había

---

1 Dozy, obra citada, pág. 342.

sido de reacción ortodoxa, después que la ortodoxia había contado con el apoyo oficial, y se habían instituído escuelas públicas para su propagación, y Algazel había dado un golpe de muerte al filosofismo con su *Tehafot*, y echado las bases de una restauración dogmático-moral de la fe islámica con su *Ihia!*

Calcúlese por todo esto, si el indiferentismo sería dominante en los albores de la vida de nuestro teólogo, y si era grande el papel que estaba llar[illegible] á representar en el movimiento religios[illegible] su época.



ALGAZEL

CAPÍTULO I

Biografía de Algazel.

Sus primeros estudios.—Origen de sus dudas.—Emprende el examen crítico de las sectas existentes.—Sus discusiones con los peripatéticos.—Sus libros titulados *Designios de los filósofos* y *Destrucción de los filósofos*.—Sus polémicas con los talimíes.

La conversión de la Persia fué, hasta cierto punto [1], ventajosísima para el islamis-

---

1 Vide supra, pág. 13.

mo. Al paso que los árabes de origen permanecían fríos é indiferentes hacia él, los persas mostrábanse llenos de fe y animados de un ardiente celo por la religión; poseyendo, por otra parte, el hábito de los estudios científicos, vinieron á ser por ambas razones los creadores de la teología musulmana. «La mayoría, dice Abenjaldún, de los que, para bien del islam, han aprendido de memoria las santas tradiciones, se compone de persas; lo mismo sucede con los cultivadores de la dogmática y los comentaristas del Alcorán [1].» Observación tan atinada, juicio tan exacto, quizá no encuentre comprobación más completa que en la figura de Algazel.

Natural de la aldehuela de Gazala, enclavada en la demarcación de Tus en el Jorasán, donde vió la luz el año 450 de la hégira (1058 de J. C.), quizá es por esto conocido con los sobrenombres de Algazel y el Tusí [2].

---

1 Dozy, obra citada, páginas 193-4.

2 Otros lo derivan de *gazal*, hilandero, oficio de su padre.—El nombre propio completo de Algazel, según aparece en las obras biográficas musulmanas, es Abuhámid Mohámed, hijo de Mohámed, hijo de Mohámed, hijo de Ahmed. Por esto, se le cita unas

El amor al estudio había sido ya en su padre una especie de manía, aunque irrealizable para éste por su educación y oficio: falto de bienes de fortuna, habíase dedicado al comercio de lana, y carecía, por ende, de todo clase de estudios. Esto no impedía que gustase sobremanera de andar con los faquíes, oir sus razonamientos, servirles en cuanto estaba en su mano, y hasta gastar con ellos los pequeños ahorros que conseguía ha-

veces con su denominativo, el Gazali, que nuestros escolásticos del siglo XIII corrompieron en Algazel, y otras veces por Abuhámid.—Fuentes bibliográficas que hemos utilizado para esta biografía de Algazel: 1.ª *Almonquid minadalal* ó *Preservativo del error*, autobiografía de Abuhámid; edición colectiva del Cairo, ya citada.—2.ª *Biografía del imam Algazel*, inserta, á guisa de epílogo, en el tomo 1.º del libro de Algazel titulado *Vivificación de las ciencias religiosas*, por el editor del Cairo (Edic. del año 1312, H.).—3.ª *Diccionario biográfico* de ABENJALICÁN, tomo 2.º de la edic. Bulac, páginas 246-7.—4.ª *Diccionario geográfico* de ABENYACUT, tomo 3.º de la edic. Wustenfeld, pág. 561.—5.ª *Cosmografía* de EL CAZUINI, tomo 1.º de la edic. Wustenfeld, pág. 276.—6.ª *El Viaje* de ABENCHOBAIR, edic. Wrigtt, páginas 267-8.—7.ª *Dinastías almohades* de EL MARRECOXÍ, edic. Dozy, pág. 128-9.—8.ª *Rud Alcartás* de ABDELHÁLIM EL GARNATÍ, edición litográfica de Fez (1305, H.), páginas 120-126.

cer. Algunas veces, dice un biógrafo [1], al escuchar sus discursos, copiosas lágrimas brotaban de sus ojos, y pedía humildemente á Dios le concediese un hijo á quien él mismo pudiera oir ejerciendo de faquí en aquellas asambleas.

No consiguió la dicha de ver cumplidos sus deseos: muerto, antes que Algazel y su hermano Ahmed salieran de la infancia, encomendó su educación, postrado ya en el lecho del dolor, á un su amigo sufí, diciéndole: «Mucho he sentido no ser hombre de estudio, y por esto deseo que tú repares en mis hijos lo que á mí me ha faltado. Comunícales tu ciencia, y gasta en su educación lo que les dejo de patrimonio.» Hé aquí cómo los primeros albores de la vida científica de Algazel viéronse influídos por el sufismo para el cual tales cariños había de mostrar en el curso de su carrera.

Este maestro sufí instruyó á los dos hermanos, mientras lo permitió el exiguo capi-

1 Vide *Biografía del imam Algazel*, ya citada, página 2, línea 10.

tal que su padre les había legado; agotado éste, hubo de decirles: «He consumido en vuestra educación toda vuestra hacienda; yo, por profesión, soy pobre y desligado de las cosas de acá abajo; no os queda otro remedio que acogeros á una escuela donde os den enseñanza y sustento á un mismo tiempo.» Hiciéronlo así, y este tan humilde principio fué la base de los altos destinos de Abuhámid.

Bajo la dirección del maestro de derecho Ahmed, hijo de Mohámed, el Radacaní, instruyóse en una parte de la ciencia de los fundamentos del derecho [1], á cuyo estudio se entregó con grande empeño. Todavía era niño, cuando pasó á Chorchán, ciudad del Tabaristán, á aprender los *Escolios* del maestro Abunásar el Ismailí, y fué tal el aprecio en que tuvo este libro jurídico, que, á su vuelta á Tus, empleó tres años completos en aprenderlo de memoria, según él mismo confiesa.

---

1 Estos fundamentos son cuatro: el Alcorán, la tradición *(suna)*, el consentimiento *(ichmá)* entre las opiniones de los faquíes, y la analogía. Se ignora cuál de ellos estudió Algazel con el Radacaní.

Era idea universalmente extendida, que aquel que recibiera su instrucción en la escuela de Nisabur, podía estar seguro, no sólo de su felicidad eterna, sino también de la dicha temporal. Explicaba por aquel entonces en esta escuela el célebre Abulmaali el Chouainí, más conocido por el sobrenombre de Imam Alharamain, á causa de haber ejercido en la Meca y Medina los cargos de imam, predicador y muftí. De ideas axaríes, ni puramente ortodoxas, ni francamente motáziles, había comenzado por hacerse en Nisabur mantenedor de ideas nuevas y peculiares suyas; presto convencióse de su difícil situación, y adoptó la escuela xafeí, que propagó y vulgarizó desde la cátedra. Su enseñanza, pues, aunque, en lo que atañe al casuísmo jurídico-moral, fuese ortodoxa, participaba bastante del amplio criterio racional de los motáziles, en lo que respecta á cuestiones teológicas y filosóficas.

La fama del maestro [1] y el nombre de la

1 No sólo en el oriente, sino también en el Magreb era conocido y admirado. El sevillano Abenjair dice haber aprendido de Abubéquer Abenalarabí

escuela atrajeron á Algazel, y con tales bríos se entregó al estudio, que en muy poco tiempo salió instruído en todas las enseñanzas del imam, adquirió una extraordinaria habilidad en el arte de razonar y discutir, y se dió cuenta del contenido general de las varias escuelas. Esta precocidad, manifestada en algunos libros que ya entonces compuso, hízole ser, aun en vida de su maestro, uno de los principales á quienes se consultaba [1]. En ello gozábase sobremanera el imam, que siempre le tuvo á su lado hasta su muerte, ocurrida en 479 [2].

A esta primera época de la vida de Algazel, si nos atenemos á sus propias palabras [3],

---

cuatro de los libros del Imam Alharamain, relativos á los fundamentos de la religion y del derecho. Vide *Bibliotheca Arabico-hispana* de Codera y Rivera, T.° IX, páginas 258-9. Por otra parte, nuestro insigne Averroes concentra en él todas sus polémicas contra los axaries, en su libro titulado *Quitab-falsafa*. Vide edición del Cairo (año 1313, H.).

1 Abenjalicán, t. 2.°, pág. 246.

2 Abenjalicán, ibid.

3 «Desde la flor de mi juventud, es decir, desde antes de los 20 años hasta ahora, no he cesado de...» Vide *Almonquid*, pág. 3.

corresponde el origen de las dudas que le asaltaron en el escudriñamiento de la verdad dogmática y filosófica.

Abismado en el profundo y proceloso mar de las creencias humanas, perplejo ante la variedad contradictoria de religiones, sectas, doctrinas y sistemas, cada una de las cuales se jactaba de ser la exclusiva poseedora de la verdad, la profecía de Mahoma sobre el número de fracciones religiosas en que había de dividirse su iglesia y el anatema que lanza contra todas, excepto una, hubo de moverle á investigar la verdad para encontrar la salvación eterna junto con la ciencia.

Desde aquel momento, la sed de conocer fué en él una ardiente pasión, un hábito íntimo é inseparable de su espíritu, una como segunda naturaleza infundida por Dios en su alma. Así lo confiesa él mismo.

La facilidad con que los hijos abrazan la religión de sus padres hízole advertir cuán funestos efectos producen, en la investigación de la verdad, el prejuicio y la hereditaria preocupación, resolviendo de aquí, que para

conseguir aquélla, debe procederse primero por desligamiento de prejuicios, y después por investigación de bases de certeza. Empero ésta no se alcanza, sino cuando el conocimiento es tan claro y evidente, que no deja lugar á la duda más ligera. Urge, pues, concluyó Algazel, examinar una á una las humanas nociones, y ver qué genero de certeza poseen. El resultado de este examen no pudo ser más funesto: ninguna percepción, excepto las de los sentidos y las intelectuales, llevan en sí mismas la evidencia; los dogmas y verdades de autoridad no la poseen por su misma esencia, sino por algo extrínseco que no satisface tanto como la íntima evidencia del testimonio de los sentidos y de la verdad intelectual. De un examen más detenido dedujo que ni ésta ni aquéllos estaban todavía á cubierto del error y la duda.

Porque se decía [1]: «De dónde resulta la confianza que yo presto á las percepciones de los sentidos? Entre todos éstos, la vista es, al parecer, la facultad más segura en sus per-

1 *Almonquid*, pág. 4.

cepciones. Ahora bien; si miro á la sombra, la veré fija, inmóvil, y juzgaré por tanto que carece de movimiento; pero, una hora después, conoceré, por la experiencia y la observación, que la sombra se ha movido, porque su movimiento no se verifica repentinamente y de un golpe, sino por grados y poco á poco, de manera que jamás está quieta. De igual modo, la vista mira á las estrellas y las ve tan pequeñas, que su tamaño no excede al de una peseta; pero después las demostraciones geométricas vienen á probar que son mayores que la tierra en magnitud.»

«Todos estos fenómenos y otros semejantes son atestiguados por los sentidos, los cuales dan, acerca de ellos, determinados juicios, que el entendimiento desmiente y declara falsos, sin que haya medio de rechazar ó refutar este mentís.»

«Díjeme pues entonces: desvanecióse también la confianza que tenía puesta en las percepciones de los sentidos; quizá no exista garantía de certeza más que en los primeros inteligibles, es decir, en los primeros principios, tales como estos: doce es más que

tres; la negación y la afirmación no pueden juntarse en una sola cosa; el mismo objeto no es simultáneamente temporáneo y eterno, ser y no ser, necesario é imposible.»

«Pero exclamaron las percepciones de los sentidos: y ¿quién te garantiza que tu confianza en los primeros principios no es idéntica á la confianza que antes tuviste en nuestras percepciones? Porque, cuando ya estabas seguro de nosotras, vino el entendimiento y nos desmintió; de modo que, si no hubiese sido por el juicio del entendimiento, tú continuarías aún dando crédito á nuestro testimonio. Luego quizá exista, más allá de la percepción intelectual, algún otro juez ó criterio que, si se nos manifestara, desmentiría á la razón en su juicio, como ésta se manifestó viniendo á desmentir el juicio de los sentidos. Y el no manifestársenos dicho criterio superior no es razón que pruebe la imposibilidad de su existencia.»

«Perplejo quedó mi espíritu algún tiempo, sin saber cómo responder á esta objeción; pero, lejos de salir de las dudas, éstas se confirmaron más, reflexionando sobre los ensueños.»

«¿No adviertes acaso, me decía á mí mismo, cómo en el sueño crees ver cosas, é imaginas determinadas situaciones á las que prestas realidad, dándoles crédito absoluto sin que te asalte duda alguna sobre ellas, mientras estás durmiendo? Y, sin embargo, cuando despiertas, conoces con evidencia que todas las cosas que imaginaste y á las que diste fe, carecen de fundamento y de valor. Luego, ¿quién te asegura que tiene realidad objetiva todo lo que tu crees conocer, en el estado de vigilia, con los sentidos ó con la razón? Cierto, que todo ello es verdad con relación á tu estado; pero puede muy bien suceder que tú te llegues á encontrar en otro estado que sea, respecto á la vigilia, lo que ésta es respecto del sueño; entonces resultará que lo que ahora llamas vigilia, es sueño, y conocerás con certeza que todo lo que juzgaste con tu razón son quimeras de la fantasía sin realidad alguna.»

«¿Quién sabe si ese estado superior no será el mismo que los sufíes llaman su éxtasis? Cabalmente en tal estado, es decir, cuando han conseguido quedar absortos en

sí mismos y enteramente desligados de lo sensible, pretenden conocer por intuición cosas que no se harmonizan en nada con lo percibido por el entendimiento.»

«O tal vez dicho estado superior será el de la muerte; porque el Profeta asegura que los hombres están dormidos, y que, cuando mueran, despertarán.»

«O quizá la vida presente no sea más que un sueño respecto á la vida futura; y así, cuando sobrevenga al hombre la muerte, se le diga: descorridos quedan los velos que cubrían tus ojos; ahora ya tu vista será másclara; y entonces puede ser que se le manifiesten las cosas de diverso modo que comoahora las ve.»

Estas reflexiones sumieron á Algazel en un estado de perplejidad, vecino al escepticismo; porque, como él se decía: «Si he de desatar el nudo de estas dificultades, me será preciso alguna prueba; la prueba supone el conjunto de varias nociones primordiales, por sí mismas evidentes; luego si yo no admito éstas, la demostración será imposible» [1].

---

1 *Almonquid*, pág. 5.

Dos meses próximamente prolongóse aquella crisis, durante la cual el pensamiento de Algazel participaba del escepticismo de los sofistas, ó presentía, al menos, la duda metódica de Descartes [1]; y es muy de notar, como premisa de ulteriores ideas, que, según confesión propia, Algazel no curó de esa enfermedad, no aparecieron con toda evidencia á su espíritu los primeros principios, sino por virtud de una luz sobrenatural que Dios le infundió [2].

Ilustrado con esta luz que disipó sus dudas, púsose á estudiar los diversos sistemas y sectas del islam, á fin de encontrar en ellos la verdad, seguro de que alguna debía poseerla, segun el dicho del Profeta.

---

1 En el libro titulado *Balanza de las acciones*, parece preconizar la duda como punto de partida del método científico. «Aunque en estas palabras no encuentres otra cosa que motivos para dudar acerca de lo que tienes como cierto por prejuicios de herencia, esa sola utilidad es bastante; porque quien no duda, no mira, no examina; quien no mira, no ve, no entiende; y el que no ve, el que no entiende, queda sumido en la ceguera y la perplejidad.» Vide *Risala de Jay Abenyacdán* de ABENTOFAIL, edic. del Cairo. 1299, II., pág. 6.

2 Ibidem, pág. 5.

En tanto que, firme en su propósito, entregábase con ardor al estudio del Calam teológico, es decir de la Dogmática, cuyas verdades aceptó con entusiasmo como ortodoxas, pero cuyo método condenó por adoptar el principio de autoridad en cuestiones que no permiten tal criterio, sobrevino la muerte de su último maestro, y salió de Nisabur. Contaba entonces 29 años.

Nidam Almolc, visir del sultan Malekxah en aquel tiempo, y cuyo amor á la ciencia y á los sabios le hacen ser un Mecenas del oriente, había fundado, durante el sultanato de Alparslán, establecimientos de enseñanza, *madrizas*, en algunas ciudades del imperio [1]. No es claro cómo Algazel entró en relaciones con Nidam Almolc [2]; pero es

---

1 Vide supra, pág. 114, nota.

2 Unicamente dicen los biógrafos que, á la muerte del imam Alharamain, Algazel abandonó Nisabur y marchó á Aláscar, en busca del visir Nidam Almolc. Aláscar es nombre de varias poblaciones, como puede verse en los diccionarios geográficos de Abenyacut y de el Cazuiní; pero es verosímil que se trate aquí de la que, con tal nombre, existía en el Jorasán. Para lo que no hay motivo es, para tomar

lo cierto que éste tuvo ocasión de apreciar las altas dotes de inteligencia que adornaban á Abuhámid, viendo cómo superaba y reducía al silencio á sus adversarios en multitud de discusiones y controversias filosóficas, celebradas en el diván del visir. Estos triunfos repetidos acrecieron su fama de tal modo, que, en el mes de Chumada primero del 484, era nombrado rector de la madriza Nidamía de Bagdad [1].

Durante este su profesorado, emprendió el estudio del peripatetismo, sistema tan pujante en su época, llevado siempre de su amor á la verdad. Todo el tiempo que le dejaba libre la enseñanza y la redacción de obras jurídicas xafeíes, invertíalo en dicho estudio, hecho sobre los libros mismos de los filósofos y sin intervención de maestro [2].

---

dicho vocablo Aláscar por propio de persona que ejerciera el cargo de *delegado del visir, guardián del imamato y jefe de los doctores de su diván*, como lo ha hecho algún orientalista.

1 Vide Abenjalicán, loco citato; el Cazuiní, tomo 1.°, pág. 277; Abenyacut, tomo 3.°, pág. 561; el Bondarí, edic. Houtsma, pág. 79.

2 Vide *Almonquid*, pág. 8.

Unos 300 discípulos agrupábanse en derredor de su cátedra de Bagdad; pero, no obstante este trabajo continuo y fatigoso, en menos de dos años consiguió ponerse al corriente de las ideas del peripatetismo musulmán. Un año después, durante el cual la meditación fría y desapasionada de estas doctrinas ocupó su espíritu, había ya adquirido una idea perfecta de lo que la filosofía encerraba de verdadero y falso, de quimérico y real [1].

Dos obras monumentales que, al lado de su *Vivificación de las ciencias religiosas,* han servido de pedestal á su fama de filósofo y teólogo, fueron al sazonado fruto de aquellos tres años de trabajo incesante: *Designios de los filósofos (Macásid-olfalasifa)* y *Destrucción de los filósofos (Tehálot-olfalasifa).*

Convencido de la fuerza y trascendencia del sistema aristotélico, al paso que de los daños que al islam irrogaban sus racionalistas tesis, creyó con muy buen sentido que, antes de refutar éstas, urgía poner en claro aquél, mediante su detallada exposición.

1 Vide *Almonquid,* pág. 8.

A tal fin respondía el primero de ambos libros. En su prólogo aparece evidente que el objeto de la obra es sólo preparar sus ataques á los filósofos. Dirigiéndose á un amigo que le había pedido una refutación de éstos, se expresa en los siguientes términos: «Hasme pedido un tratado completo y claro para atacar á los filósofos y refutar sus opiniones, á fin de preservarnos de sus errores. Pero inútilmente esperarías conseguir este objeto, antes de conocer á perfección esas opiniones y de haber estudiado sus doctrinas: eso equivaldría á lanzarse en medio de la oscuridad y el extravío.»

«Así pues, me ha parecido necesario, antes de abordar de refutación de los filósofos, componer un breve tratado en el cual expondré las tendencias generales de sus ciencias, es á saber, de la lógica, física y metafísica, sin distinguir empero lo verdadero de lo falso. No haré por consiguiente otra cosa que exponer, á modo de simple narrador, sus ideas, sin extenderme en la exposición con discursos prolijos y redundantes, extraños á mi propósito, añadiendo, sí, al paso aquellas

pruebas, que ellos han creído poder alegar en su favor. El fin de este libro es pues *la explicación de las tendencias de los filósofos*, y de aquí su nombre [1].»

«Ante todo, has de saber que la ciencia de los filósofos tiene cuatro partes: matemática, lógica, física y metafísica.»

«La primera, que contiene la aritmética y geometría, carece en absoluto de tesis contradictorias á la verdad revelada, porque sus verdades son necesarias y no pueden por tanto ser negadas. Así pues, no nos proponemos gastar el tiempo en la exposición de esta primera parte.»

«Al revés ocurre con la metafísica: casi todas las proposiciones sustentadas por los filósofos en esta materia, son opuestas á la

---

1 Este prólogo falta en la mayor parte de los manuscritos latinos y en la edición de Venecia (1506). Munk lo dió á conocer en sus *Melanges* (pág. 370), tomándolo de dos versiones hebreas del *Macásid* y del Ms. núm. 941 de la Sorbona. Nosotros hemos utilizado para este objeto el folleto de Beer titulado *Al-Gazzâli's Makâsid Al-Falâsifat*, que contiene el texto árabe del prólogo en cuestión y de los dos primeros capítulos de la lógica.

revelación; apenas si se encuentra cosa alguna aceptable.»

«En cambio, las cuestiones de la lógica son aceptables en su mayor parte, sin que casi se encuentre error alguno. De modo que, si los filósofos contradicen en ella á la revelación, es por el sentido especial que dan al tecnicismo dialéctico, y por las citas que aducen, saliéndose del propósito que en ella tienen; puesto que el fin que se proponen en la lógica es rectificar los métodos de investigación de la verdad, y en este objetivo convienen todos los que se dedican á esa investigación.»

«En la física, finalmente, la verdad aparece mezclada con el error, lo razonable con lo absurdo; de modo que no es posible dar recto juicio sobre ella de repente y sin especial atención. Por esto, en el libro *Destrucción de los filósofos* se evidenciará lo que haya de tenerse como vano, de entre las tesis de la física. Al presente cuídate de comprender bien lo que en este libro expongo, á modo de historiador y sin examinar ni distinguir las doctrinas sanas de las corruptoras. Cuando lo haya

terminado, daré, presto y con la ayuda de Dios, comienzo á esa crítica, con todo mi empeño, dedicando á este asunto un libro especial que titularé *Destrucción de los filósofos.*»

Dedúcese de estas palabras que en el *Macásid* no puede buscarse, como lo hizo Schmölders, un contenido de las ideas de Algazel, ya que en él no hace sino copiar ideas agenas, con las que además pugna por completo el espíritu anti-aristotélico de Abuhámid. Que Schmölders hubiese descartado, con el *Teháfot* á la vista, las tesis filosóficas en esta última obra refutadas por Algazel, y quizá el resultado de tal selección hubiese sido, aunque incompletísimo, el sistema de éste, pero sólo en materias indiferentes para la religión [1].

El mismo contenido del *Macásid* acusa el fin del autor. Firme en su plan, pasa como sobre ascuas por aquellos asuntos que la

1 Schmölders entresacó dicho seudosistema de la edición citada de Venecia y del *Miyar-olilmi (Parangón de la ciencia)* que es, bajo otro título, el mismo *Macásid*. Vide Munk, obra citada, pág. 371.

religión ni aprueba ni rechaza, como los matemáticos, sobre cuyos principios todos convienen, y la lógica en cuyo organismo ningún error sospechoso de impiedad puede deslizarse. En cambio, en la física, que ya plantea problemas vecinos al dogma, y en la metafísica, cuyas tesis son en su mayor parte contrarias á la doctrina del islam, detiénese más y más, á fin de preparar una refutación más contundente.

Las fuentes bibliográficas que Algazel utiliza en este libro son, como puede sospecharse, las obras de los peripatéticos, y especialmente las de Alfarabi y Avicena. Y es muy digno de notar que Algazel no incurrió, en su trabajo, en el vicio muy común de los polemistas de todo tiempo: lejos de presentar el sistema peripatético bajo su aspecto menos razonable para poder así preparar más fácilmente la refutación, Algazel lo expone fidelísimamente, sin omitir razón alguna de las que puedan venir en su apoyo, y sin debilitar la fuerza de los argumentos en que se fundan determinadas tesis filosóficas opuestas á la revelación. Tan cierto es esto, tan

absoluta es su imparcialidad, que según veremos más adelante, en Toledo fué vertida su obra al latín como si fuese la de un peripatético convencido; todos los escolásticos medioevales le tuvieron por tal, y hasta los arabistas de profesión han andado perplejos mucho tiempo, sin decidirse sobre el propósito de Algazel en dicha obra: con tal despreocupación parece defender la filosofía de Aristóteles.

Veamos ahora cómo se deshizo de la doctrina peripatética en la segunda de sus obras citadas, *Destrucción de los filósofos*.

Después de explicar, en el comienzo de su prefacio, que la decadencia de la fe islámica nace principalmente de la fascinación que sobre los filósofos árabes ejercían los nombres de Sócrates, Hipócrates, Platón y Aristóteles, al mismo tiempo que de una veneración fanática de las ciencias matemáticas y naturales y de la lógica, («que han antepuesto, dice, á la verdad revelada, cuya autoridad rechazan como propia del vulgo»), expone taxativamente el objeto de su obra: demostrar que todo lo que estos filósofos

profesan, contrario á los dogmas religiosos, carece absolutamente de fundamento [1].

Siguen cuatro advertencias que explican el método que adopta en su obra: 1.ª Atenerse, en la refutación de los filósofos, á las doctrinas de Aristóteles, príncipe de todos, y á las de sus comentadores árabes Alfarabi y Avicena. 2.ª Prescindir de las cuestiones de puro nombre y de las que se fundan en demostración matemática, para atender tan sólo á las filosóficas contrarias al dogma. 3.ª Limitarse á mostrar la incoherencia de los filósofos, á fin de desvanecer el encanto que ejercen sobre la multitud; pero sin establecer teoría alguna enfrente de las peripatéticas; en una palabra, destruir sin edificar [2]. 4.ª Usar, en su refutación, los mismos términos técnicos que emplean los filósofos, para así deshacer la preocupación, que ellos alimentan en

---

1 Vide edic. colectiva del Cairo (1303), conteniendo además el *Teháfot* de Averroes y otro de Jocha Zadeh, pág. 3. Existe un Ms. de esta obra, en la B. E., bajo el núm. 681, hecho por un judío ó cristiano en Carrión de los Condes, año 1221 de J. C.

2 A edificar dedica su *Ihia* o *Vivificación*.

los ignorantes, de que sólo los filósofos conocen la lógica.

Tras esto, entra en el terreno de la discusión y plantea veinte cuestiones en las que se halla concentrada su crítica de la doctrina de los filósofos.

Hé aquí los títulos.

1.ª Vanidad de su doctrina de la eternidad del mundo *á parte ante.* 2.ª Idem sobre la eterna duración del mundo *á parte post.* 3.ª Crítica del subterfugio que emplean, al decir que Dios es el artífice del mundo, y éste su artefacto. 4.ª Inutilidad de sus esfuerzos para demostrar la existencia de Dios. 5.ª Incapacidad en que se hallan de probar el monoteísmo. 6.ª Vanidad de su doctrina sobre la negación de los atributos divinos. 7.ª Falsedad de su tesis: «El Ser primero (Dios) no puede dividirse en género y especie.» 8.ª Falsedad de su aserción: «El Ser primero es simple (sin *quiddidad).*» 9.ª Incapacidad en que se hallan de demostrar que Dios es incorpóreo. 10.ª Demostración de que les es lógicamente forzoso afirmar la eternidad del mundo y negar el Criador.

11.ª Imposibilidad de probar que Dios conoce los seres que no son Él. 12.ª Idem que Dios conoce su esencia propia. 13.ª Falsedad de su tesis: «Dios no conoce los particulares.» 14.ª Es vana su tesis de que el cielo es un viviente dotado de movimiento espontáneo. 15.ª Es falso lo que dicen del fin que pone en movimiento el cielo. 16.ª Es igualmente falso que las almas de las esferas conozcan todos los accidentes particulares de este mundo. 17.ª Falsedad de su doctrina sobre la imposibilidad de la derogación de las leyes naturales. 18.ª No pueden probar, por demostración lógica, que el alma humana sea sustancia independiente, y que ni es cuerpo ni accidente. 19.ª Falsedad de su doctrina sobre lo imposible de la aniquilación de las almas humanas. 20.ª Falsamente niegan la resurrección, los premios y castigos corporales en la otra vida, así en el paraíso, como en el infierno.

En el *Almonquid,* que Algazel escribió bastante después del *Tehâfot,* al repetir sus ataques contra los filósofos, resume dichas veinte cuestiones, diciendo que, de ellas, tres

son impías, es decir, en absoluto opuestas á los principios del islam, y las diez y siete restantes, heréticas, por caer, ya en una, ya en otra, de las múltiples sectas desmembradas de la ortodoxia. Son impías las que en el *Teháfot* aparecen bajo los números 1, 2, 13 y 20; y heréticas las restantes que, como la negación de atributos divinos ó la tesis de que la ciencia divina se identifica con su esencia, entran de lleno en las doctrinas motáziles [1].

El descalabro que á la aristotélica produjo esta obra de Algazel fué mayor de lo que en un principio podía esperarse. Los filósofos, que, engreídos de su ciencia y envalentonados por el silencio y apatía de los ortodoxos, al par que por la indiferencia oficial, creíanse superiores á todos los hombres de estudio, poseedores únicos del saber griego, inexpugnables, en una palabra, tras la fortaleza de la lógica aristotélica, de la que se jactaban ser exclusivos conocedores, hubieron presto de reconocer su error, al ad-

1 Vide *Almonquid*, pág. 11 y 12.—Item, epílogo del *Teháfot*, pág. 91-2.

vertir que un ortodoxo ardiente, cual lo era Abuhámid, no sólo dominaba á perfección las ciencias todas de la Grecia, sino que, y esto era lo más sensible para ellos, servíase de sus mismas armas para derrotarlos en toda la línea, desenmascarando la hipocresía de sus anfibológicas impiedades, poniendo de relieve la nulidad de sus argumentos irreligiosos, y hasta tratando de probar la insuficiencia de la filosofía para encontrar la verdad [1].

La ardiente discusión, á que entre filósofos y ortodoxos abrió camino Algazel, fué larga y empeñada. Averroes, príncipe de los filósofos musulmanes, abordaba, unos años más tarde, en el occidente, la penosa tarea de refutar á Algazel, en su *Teháfot-oteháfot*. Con semejante título resucitó de nuevo la querella, cuatro siglos después de iniciada, terminando satisfactoriamente para la ortodoxia: el conquistador de Constantinopla, Mahomato II, para establecer juicio definitivo en

1 A este último exceso del *nimis probat*, perfectamente explicable en el fervor de la disputa, débese la *leyenda* de su escepticismo, que adelante tocaremos.

aquel proceso, hizo redactar una especie de examen crítico sobre los dos *Tehâfot*, el de Algazel y el de Averroes, siendo su resultado un tercer *Tehâfot*, debido á Mustafá Jocha Zadeh, que, á pesar de su escaso mérito, ha gozado entre los muslimes tanta ó más fama que el original de Abuhámid, á quien servilmente copia [1].

El prestigio, que le habían proporcionado sus luchas con los filósofos, acreció extraordinariamente, merced á sus polémicas, oficiales en cierto modo, con una secta que gozaba gran renombre.

Oigamos cómo las refiere el mismo Algazel [2]:

«Después de haberme dedicado á un estudio profundo y completo de la filosofía, y haber refutado sus errores, comprendí que ella no respondía enteramente á las exigen-

---

1 A tan someras indicaciones reducimos por ahora el análisis de esta obra de Algazel, la más importante de las suyas en la historia de la filosofía. Volveremos sobre ella al hablar de su pensamiento, y vertiremos la mayor parte de sus cuestiones en el volumen segundo de este trabajo.

2 Vide *Almonquid*, pág. 15.

cias de mi situación, porque la razón, ni puede abrazar todas las cuestiones, ni descubrir el velo que tantos enigmas oculta. Una secta de novadores, los Talimíes [1], acababa de aparecer; por todas partes se decía que aquellos hombres creíanse en posesión de la verdad, gracias á un *imam impecable* que la proclama y defiende. Concebí yo entonces el deseo de conocer aquella doctrina, estudiando los libros que la contienen. En tal situación, una orden emanada del Califa [2] obligóme á componer una obra en que estuviese claramente expuesto el sistema talimí.»

Como se vé, la fama de Abuhámid era tal, que ya se le consideraba apologista ofi-

---

1 Esta secta era una rama del islamaelismo, conocida también por los nombres de Jaramíes, Mazdajíes, Batiníes, etc. Sus dogmas principales eran tres: la teoría emanatista, interpretación alegórica del Alcorán é infalibilidad absoluta de su imam ó pontífice. Vide *Schmölders*, obra citada, pág. 201-5.

2 El texto no dice qué Califa dióle tal encargo, si Almoctadi ó Almostádhir: sábese que á éste último dedicó Algazel un libro contra los talimíes, titulado *Quitab Almostadhiri;* esto haría conjeturar ser éste el Califa en cuestión, si no lo pusieran en duda dificultades cronológicas.

cial del islamismo y martillo de los herejes. En Bagdad, en Hamadán, en Tus, multitud de controversias y disputas públicas fueron por él sostenidas contra aquellos adversarios, á los que impuso silencio, componiendo además cinco libros, después de estas luchas, á fin de conservar sus principales argumentos.

CAPÍTULO II

Biografía de Algazel. *(Conclusión.)*

Epoca de su ascetismo.—Su doctrina sobre el profetismo.—Propónese enfervorizar la fe islámica.—Su vuelta á la enseñanza.—Su libro titulado *Verificación de las ciencias religiosas.*—Sus últimos días.

El resultado de los estudios filosóficos y religiosos, á que se había dedicado desde su juventud, iba pronto á surgir en el espíritu de Algazel. Todas aquellas profundas inquisiciones de la verdad habíanle engendrado solidísima fe en tres cosas: Dios, la profecía y el juicio final [1]. «Estos tres fundamentales puntos de la creencia, dice él mismo [2], habían arraigado en mí, no por argumentos determinados, sino por una serie de causas, circunstancias y pruebas, que es imposible enumerar.» Había llegado á vislumbrar, en

1 Vide *Almonquid*, pág. 20.
2 Ibidem.

medio de aquella baraúnda de sistemas, teorías y silogismos á que tantos años había consagrado, que no puede esperarse la salvación eterna, del estudio y de la ciencia, sino de la práctica de la virtud.

El sufismo prometíale realizar el predominio de la práctica sobre la teoría. Conociendo Algazel que el fin de los sufíes es arrancar al alma del tiránico yugo de las pasiones, libertarla de sus inclinaciones pecaminosas, para que en el corazón, ya purificado, no tenga cabida otro pensamiento que el de Dios y la invocación de su santo nombre, decidióse á estudiarlo, como la única tabla de salvación. Iniciado en sus doctrinas [1], pronto vió que la meta del sufismo no podía alcanzarse por enseñanza ó estudio, sino por el éxtasis, mediante la transformación del ser moral. De aquí que urgiese sobremanera conseguir antes la victoria sobre sus pasiones, si quería arribar á aquel *desideratum*.

---

1 Formóse en los libros de Abutálib el Mequí, Chonaid, Bostamí y otros. Vide *Almonquid*, pág. 20.

El momento de la lucha había llegado. En sus horas de soledad y quietud, reflexionaba Abuhámid sobre su situación, y veíase oprimido por los dulces lazos del mundo, que le encadenaban por todas partes, sin dejarle abrazar la vida de la virtud y el ascetismo. De una parte, los honores. las riquezas, la gloria, la fama de su saber deteniéndole en aquella cátedra, la de más reputación y prestigio, admirado de sus innumerables discípulos, alabado del pueblo, protegido del gobierno..... De otra parte la voz de la religión, gritándole sin cesar en el fondo de la conciencia: «¡Adelante, adelante! tu vida toca á su término, y todavía te queda por andar un largo camino! Toda tu pretendida ciencia no es más que vanidad y mentira. Si ahora no cuidas de tu salvación, ¿cuándo te podrás ocupar en tan trascendental asunto? Si no rompes ahora tus cadenas, ¿cuándo las romperás?» [1] Seis meses duró esta lucha entre las pasiones mundanas y las aspiraciones religiosas, entre el demonio con sus tentacio-

---

1 *Almonquid*, pág. 21.

nes y las inspiraciones de lo alto. Un día determinaba resueltamente salir de Bagdad, abandonándolo todo, y al siguiente, una legión de pensamientos carnales le asaltaban y destruían sus propósitos.

Oigamos de sus mismos labios el término de tal pelea [1]. «Era el mes de Racheb del año 488. Mi voluntad cedió por fin y me abandoné al destino. Dios acababa de encadenar mi lengua, impidiéndome así desempeñar la cátedra. En vano intenté un día tan sólo reanudar el curso en interés de mis discípulos: mi lengua permanecía muda. El silencio, á que me veía condenado, sumióme en una desesperación violenta, mi estómago comenzó á debilitarse, y perdí el apetito hasta no poder pasar los alimentos. La debilitación de mis fuerzas era tal, que los médicos, desesperando de mi vida, repetían: El mal está en el corazón y se comunica á todo el organismo; está perdida toda esperanza, si no desaparece la causa secreta de su tristeza mortal.»

---

1 *Almonquid*, pág. 21.

«Sintiendo por fin la debilidad y abatimiento de mi espíritu, refugiéme en Dios, y El me hizo fácil el heróico sacrificio de los honores, riquezas y familia. Anuncié mi propósito de ir á la Meca, por más que mi verdadera resolución consistía en establecerme en Siria; mas no quise que ni el Califa, ni mis amigos conociesen esta resolución. Desde aquel momento, ensayé toda suerte de añagazas para abandonar Bagdad con la intención formal de no volver más á ella. Los imames del Irac comenzaron á criticarme de común acuerdo: ninguno de ellos creía cierto que aquel sacrificio lo hiciese yo á impulsos de un móvil religioso, siendo como era mi posición la más elevada posible en la enseñanza. Surgieron de aquí multitud de opiniones sobre mi conducta. Los que estaban lejos del Irac atribuíanla al temor que me inspiraba el gobierno. En cambio, los que presenciaban la insistencia con que el Poder quería retenerme, el descontento que mi resolución le inspiraba, y cómo yo hacíame sordo á sus súplicas, decíanse: Esto es una calamidad que no puede atribuirse sino á un

maleficio lanzado sobre los muslimes y la ciencia. Por fin abandoné Bagdad y toda mi fortuna: solamente obtuve autorización legal de conservar lo necesario para mi subsistencia y la de mis hijos, de los bienes que tenía en el Irac, porque éstos, en su condición de bienes *Uáquif*, son destinados á obras pías.»

Aquella cátedra de la Nidamía, que con tanta gloria propia y provecho del islam había desempeñado Algazel por espacio de cuatro años, iba á quedar huérfana, si no se elegía, para sustituirle, un imam de reconocidos méritos. Su hermano, Abulfatuh Ahmed [1],

---

1 Hé aquí los datos que se encuentran sobre éste en el *Diccionario biográfico* de ABENJALICÁN, tomo 1.º, pág. 49: «Abulfatuh Ahmed el Gazalí, hombre de hermosa presencia, honrado y respetado por todos, mostró decidida predilección por la oratoria sagrada, aunque era un distinguido jurisconsulto. Cuando su hermano Abuhámid abandonó la dirección académica de la madriza Nidamía de Bagdad por entregarse al ascetismo, Abulfatuh le sustituyó en la enseñanza. Compendió el libro de su hermano Abuhámid, titulado *Vivificación de las ciencias religiosas*, en un solo volumen, al que intituló *Médula de la Vivificación*. Escribió además otro libro, llamado *Tesoro de la ciencia de la iluminación*. Recorrió diferentes países, haciendo profesión de sufí, y manifestó marcada inclinación

dedicado por entero á la oratoria sagrada en la que conseguía ruidosos triunfos, fué elegido (ignórase si por insinuación de Abuhámid, ó por espontánea voluntad del gobierno) para desempeñarla en ausencia de él.

Su primer viaje fué á la Siria [1], según eran sus deseos. Dos años permaneció en Damasco, entregado al retiro, al recogimiento y á los ejercicios de piedad. Sus únicas ocupaciones eran la disciplina del alma y la purificación del corazón, empleando los ejercicios que de los sufíes aprendió. Allá, en la más elevada *buhardilla* del monasterio que se alzaba, á modo de elevada torre, en la parte occidental de la alhama de Damasco [2], cubierto de una grosera y burda túnica y apar-

hacia la vida mística. Murio en Cazuín, el año 520 de la hégira».

1 El Cazuiní (tomo 1.°, pág. 277) y Abenjalicán, (tomo 2.° pág. 246) parecen asegurar que primeramente hizo la peregrinacion á la Meca y después fué á Siria. Es sin embargo de más crédito su testimonio del *Almonquid*, (pág. 21-22) que seguimos en este viaje, como en los siguientes, sobre los cuales hay la misma confusión en los autores citados.

2 Vide *El Viaje* de Abenchobair, edic. citada, pág. 267-8.

tado de las gentes, reducía su alimento á lo estrictamente necesario, y pasaba días enteros, en lo más alto del alminar, entregado á la meditación y demás prácticas del sufismo, en que trataba de iniciarse.

La fama de su nombre precedíale por todas partes, y era natural, que los imames de la Siria, desearan oir sus lecciones. Abenjalicán [1] asegura que explicó en la escuela de la mezquita de Damasco; pero, ateniéndonos al *Almonquid*, parece que su vida en Siria fué simplemente contemplativa, ó que, á lo más, sólo algunas conferencias privadas sobre ascética, debieron distraerle de su quietud, dando origen más tarde esta tradición al nombre de *Gazalía* con que se designaba la madriza de Damasco [2].

En el año 490, el deseo de visitar los santos lugares de Jerusalén y hacer la peregrinación á la Meca, movióle á abandonar su retiro de la mezquita de Damasco. En Jeru-

---

1 *Dicc. biográf.* tomo 2.º, pág. 246.

2 Vide *Die academien der Araber* de WUSTENFELD, pág. 5 del texto árabe y 32 de la versión alemana.

salén, continuó sus ejercicios devotos, en el santuario de la Roca [1], encerrándose días enteros en una de las habitaciones de aquella *Coba*. Después de visitar los santos lugares y los sepulcros de los profetas, hizo la peregrinación á la Meca, visitando Medina, la tumba del Profeta y el sepulcro de Abraham. De su estancia en la Caba, queda un recuerdo en el *Viaje* de Abenchobair el valenciano, quien refiere la fervorosa oración de Abuhámid, impetrando de Dios agua del cielo con que poder hacer sus abluciones [2].

Cuidados de familia, ruegos instantes de sus hijos forzáronle á abandonar aquel retiro, tan amado de su corazón, y volver á su patria, aunque conservando la firme resolución de vivir retirado en el centro mismo del mundo y de la corte.

Once años pasaron en estas alternativas de vida pública y recogimiento, desde que partió de Bagdad, en el año 488, hasta el 499.

---

1 El Cazuiní, (tomo 1.º pág. 108), describe este santuario.

2 Edic. citada, pág. 118.

Es, sobre curioso, importante para la historia de las ideas de Abuhámid ver lo que él refiere llegó á conocer, en su retiro, del sufismo y sus doctrinas.

Apesar de los breves é irregulares momentos en que llegó al éxtasis, consiguió cerciorarse perfectamente de que, siendo el hombre un compuesto de cuerpo y corazón (espíritu), debían ser médicos de éste los profetas, así como lo son del cuerpo los médicos del mundo. Al conocimiento de la naturaleza y cualidades del profetismo, cuya teoría recibió en él su más amplio desarrollo, llega por el siguiente proceso [1].

El hombre, al ser creado por Dios, carece de toda noción. Poco á poco, recibe de El las diversas facultades perceptivas; primero el sentido del tacto, luego la vista, después el oído, más tarde el gusto. Cada una de estas potencias posee una esfera de acción más amplia que su inferior inmediata.

Allá á los siete años de edad, elévase el hombre por encima del mundo sensitivo,

---

1 *Almonquid*, pág. 24-6.

mediante *la facultad de discernir*, con la que ya conoce cosas que no son del dominio de la sensación. Más adelante recibe *el entendimiento*, potencia que le permite conocer las cosas necesarias, posibles é imposibles. Muy por encima de la razón, una nueva energía de entender le es, á las veces, comunicada: con ella penetra lo invisible, los arcanos del porvenir y otras nociones tan inaccesibles á la pura razón, como las de ésta lo son al discernimiento, y á los sentidos las de esta última facultad. Esa energía se llama *profetismo*, es decir, divina inspiración. «Los racionalistas que la niegan, concluye, aseméjanse al ciego de nacimiento que rechazase, como imposible, la existencia de los colores y de la luz que jamás percibió.»

«Pero Dios ha querido también aproximar esa facultad á sus criaturas, dándoles un estado análogo, en sus caracteres, á la profecía. Ese estado es el sueño. El hombre, cuando duerme, percibe las cosas ocultas que han de acaecer, ya claramente, ya bajo el velo de imágenes, cuyo sentido descubre la interpretación hipnótica. Ahora bien; si á

uno, que jamás hubiese tenido experiencia personal de este fenómeno, le refiriesen que hay hombres que se aletargan á veces de tal modo que parecen muertos, y que, dejando de sentir, de oír y de ver, perciben no obstante las cosas ocultas, seguramente que lo negaría, y trataría de demostrar apodícticamente su negación, diciendo: Las facultades sensitivas son las causas de la percepción; luego quien no percibe las cosas reales y presentes, *a fortiori* no debe percibir las ocultas y ausentes. Y sin embargo, la realidad y la intuición desmienten esa especie de silogismo. Por consiguiente, así como el entendimiento caracteriza un período de la vida humana, durante el cual aparece para el hombre un ojo con el que ve diversos objetos inteligibles, inabordables para los sentidos, así también la facultad profética representa otro período, en el cual aparece para el hombre un ojo dotado de cierta luz con la que ve las cosas ocultas y objetos que el entendimiento no percibe.»

«Las dudas respecto de esta facultad profética pueden versar sobre su posibilidad,

sobre su real existencia, y sobre su aparición en tal individuo determinado.»

«Su posibilidad se prueba por su existencia, y su existencia se prueba por cuanto que se dan en este mundo conocimientos inaccesibles para el entendimiento, como ocurre en medicina y en astronomía. En efecto; todo el que se dedique á cualquiera de estas dos ciencias, conocerá con evidencia que ambas no se alcanzan sino por inspiración sobrenatural, por una asistencia especial de parte de Dios; el método experimental es inútil en ellas, porque hay algunas leyes astronómicas, cuyo cumplimiento no acaece sino una vez cada mil años; ¿cómo, por consiguiente, podrán conocerse por experiencia? Y dígase lo mismo de las propiedades de los medicamentos. Luego queda evidenciado, mediante esta demostración, que es posible exista un método cognoscitivo capaz de percibir esas realidades inaccesibles para el entendimiento. Ahora bien; eso es lo que cabalmente representa la profecía; no es que esta palabra signifique exclusivamente dicha aptitud para percibir co-

sas superiores al entendimiento, sino que esa aptitud es una de las muchas propiedades de la profecía. Lo que hemos citado es en ese océano una sola gota, de la cual si hemos hecho mención, ha sido porque en tí mismo tienes un ejemplo de ella, á saber, las visiones en sueños, y porque en la medicina y en la astronomía encuentras conocimientos de su mismo género. Demás de esa propiedad, hay, repito, otras muchas, como son los milagros de los profetas, que son un misterio para los sabios, con toda la sagacidad de su entendimiento.»

«Todas esas propiedades del profetismo pueden únicamente conocerse, mediante el discernimiento estético [1] ó gusto espiritual que se adquiere, entregándose á las prácticas del método sufí. Si no es de este modo, ó por medio de la citada analogía con el sueño, imposible que llegues á asegurarte de la existencia del profetismo. Porque, caracterizándose el profeta por determinada propiedad, incognoscible para tí, á causa de

1 Vide supra, pág. 83.

que no guarda semejanza con ninguna de tus propiedades, ¿cómo vas á dar fe de su existencia, si no la conoces? Ya en los comienzos de la vida sufí, el adepto alcanza ese estado análogo al profetismo y, con él, cierta especie de gusto para percibir lo que de ese estado análogo alcanza; pero además adquiere una especie de garantía sobre el resto que directamente no alcanza por el gusto, fundándose en la analogía.»

«Y con esto, que acabo de exponer sobre esa sola propiedad, basta para que creas en lo fundamental del profetismo.»

«Si te ocurriesen dudas sobre si un individuo determinado es ó no profeta, no podrás resolverlas con certeza, sino conociendo sus cualidades y condiciones, ya mediante un examen personal y directo, ya por el testimonio trasmitido sin solución de continuidad por personas fidedignas. En efecto; después de haber conocido la medicina y el derecho, podrás conocer á los faquíes y á los médicos, viendo tú personalmente las cualidades de aquellos individuos que se llaman tales, ú oyendo sus palabras. Y aunque no

los veas personalmente, podrás también adquirir conocimiento real y positivo de que el Xafeí fué jurisconsulto y Galeno médico, sin necesidad de fiarte en el testimonio de otro, con sólo que aprendas algo de derecho y de medicina, y examines después atentamente sus libros y escritos.»

«Pues de la misma manera: una vez que hayas conocido lo que significa el profetismo y leído con atención repetidas veces el Alcorán y las tradiciones del Profeta, obtendrás ciencia cierta de que Mahoma ocupó el más elevado rango de la profecía. Para ello, no tienes más que comprobar, mediante la experiencia, la exactitud de sus afirmaciones acerca del influjo que ejercen los actos piadosos y devotos en la purificación del alma. Y cuando hayas experimentado la verdad de esas afirmaciones mil y mil veces, entonces podrás estar cierto de que Mahoma es profeta, sin ningún género de duda. Sea, pues, éste el método que sigas para buscar la certeza en esto de la profecía, y no apoyándote en la transformación de un bastón en serpiente ó en la división de la

luna [1]; porque, si únicamente atiendes á tales fenómenos, sin tener presentes múltiples, innumerables circunstancias, quizá acabes por pensar que esos hechos son efecto de la magia, ó quimeras de la imaginación, y que Dios te ha querido extraviar con ellos. En una palabra; si empleas este último método, siempre encontrarás dificultades en las cuestiones estas de los milagros; porque si un dogma cualquiera, para servir de fundamento á tu fe, necesita ser probado por un milagro, tu fe se destruirá, así que te encuentres con un dogma difícil y oscuro.»

Otra de sus preocupaciones durante su retiro fué la debilitación, que su siglo sufría, en la creencia del profetismo, una de las bases del islam, y la tibieza que se advertía por doquiera en la práctica de las reglas de conducta que los profetas establecieron como saludables al alma. Y así comenzó su carrera de enfervorizador del decaído espíritu islámico de su siglo. En sus horas de medita-

---

1 Alude al milagro de Moisés ante los magos de Egipto, y al atribuído á Mahoma.

ción, había llegado á darse cuenta perfecta del estado de los espíritus, y buscaba con empeño las causas de tal languidez y debilidad de fe.

La impiedad de los filósofos, la estúpida y ciega fiducia de los talimíes en su imam impecable, la conducta inmoral del clero ortodoxo, y hasta las exageraciones del sufismo en algunos de sus adeptos bastardos, eran para Abuhámid causas más que suficientes de aquel estado de cosas [1]. De ahí aquel general indiferentismo que todo lo invadía, aquella hipocresía reinante en todas las clases: «No es raro, exclama indignado [2], ver hombres que leen el Alcorán, asisten á la mezquita y á las oraciones públicas, y profesan con la boca el más profundo respeto á la ley religiosa; estos mismos hombres, sin

1 En el *Ihía* (edic. cit. tomo 3.º, pág. 271-292) pinta con vivísimos colores la tibieza, la falta de fe práctica y los vicics de que adolecían las clases todas de la sociedad, desde el bajo vulgo hasta los faquíes, los teólogos, los tradicionistas, los oradores sagrados y los mismos sufíes.

2 *Almonquid*, pág. 28-9.

embargo, no se abstienen ni del uso del vino, ni de otras acciones vergonzosas y culpables.»

Convencido de la gravedad del mal, de sus causas y de sus probables remedios, sintióse llamado á combatirlo. Como él mismo acertadamente pensaba, nadie podía tan perfectamente llevar á cabo tamaña empresa. «El conocimiento, se decía [1], que yo he adquirido de las ciencias y métodos de los enemigos del islam, me facilita sumamente el trabajo. ¡Ha llegado el momento! ¿Qué ventajas para mi salud eterna podré reportar del retiro y del ascetismo? El mal es hoy general, los mismos médicos se hallan de él contaminados, la humanidad se encuentra ya al borde del abismo!»

No se ocultaban á Algazel las dificultades que la empresa entrañaba para un solo hombre, en medio de una sociedad viciada en su mayor parte, si no podía contar con el apoyo de un soberano, celoso de la religión.

En estas dudas, una orden expresa del

---

1 *Almonquid*, pág. 29.

sultán, mandándole marchase á Nisabur para combatir la debilitación de las creencias, fué para Abuhámid, como la voz de Dios que definitivamente le sacaba del retiro.

A ello moviéronle además el consejo de varios hombres piadosos y las visiones de algunos santos, que aseguraban ser Algazel el destinado por Dios á vivificar el islam en el siglo que comenzaba.

Partió pues á Nisabur, en el mes de Dulcada del año 499, ignórase desde qué ciudad [1], y reanudó su profesorado aunque con un carácter bastante distinto del de su primera enseñanza.

El movimiento de restauración religiosa, iniciado ya por Nidam Almolc, á cuya sagaz intuición no se ocultaba el indiferentismo

---

1 El texto del *Almonquid* no lo determina. Yacut (obra citada, tomo 3.°, pág. 561) asegura que en Tus, á donde había ido desde Alejandría, Algazel fué invitado por Fajro Almolc á enseñar en su Madriza de Nisabur, lo que rehuso Abuhámid, que gustaba más de la vida ascética; accedió al fin, movido de la observación que Fajro le hizo: «No te es lícito privar á los muslimes del bien que de tí pueden reportar.» Lo mismo se deduce de Abenjalicán, tomo 2.°, pág. 247.

reinante, había recibido definitivo impulso en el visirato de su hijo Fajro Almolc.

Conocedor éste del celo que á Abuhámid animaba por la religión, y de las altas dotes de que había dado muestra en vida de su padre, no dudó encargarle de aquella alta misión. Por eso, Algazel, en este segundo y último período de su magisterio, dirigió sus conatos todos á inculcar, no las ciencias que conducen á los honores, sino aquella que enseña á despreciarlos. Su fin único era perfeccionarse y mejorar las costumbres de sus correligionarios [1].

Durante esta época, ó sea en los últimos seis años de su vida, publicó su obra maestra y característica, la que pone de relieve las tendencias de su reforma.

Esta obra es el *Libro de la vivificación de las ciencias religiosas, (Quitab Ihía-olum-idin)*, cuyo contenido y forma conviene ligeramente esbozar, si ha de formarse aproximado juicio del papel de Abuhámid [2].

---

1 *Almonquid*, pág. 30.
2 Vide edic. del Cairo del año 1312, II., 4 volú-

Dividido en cuatro partes, cada una de ellas encierra diez libros.

Las prácticas externas de la vida musulmana forman el objeto de las dos primeras partes; y el estudio íntimo del alma, de sus tendencias salvadoras (virtudes) y pecaminosas (vicios), constituye las dos últimas. Los dos primeros libros de la primera parte sepáranse del asunto exclusivamente moral y psicológico de la obra, pues contienen un estudio de la ciencia y su clasificación bajo el aspecto religioso, y la exposición sustancial y razonada de los dogmas islámicos.

El libro, pues, ofrece un fondo moral y hasta místico, perfectamente de acuerdo con la idea de reforma de Algazel. Una por una va estudiando las obligaciones que impone

---

menes en 4.º mayor.—De esta obra existe un Ms. perfectamente conservado, en la Biblioteca de D. Pablo Gil (Zaragoza), que contiene un compendio del *Ihia*, hecho por un tal Abulhasán Alí, el de Ubeda.—Puede también consultarse el bonito trabajo de M. CARRA DE VAUX, titulado *Gazali. Le traité de la renovation des sciences religieuses*, inserto en el *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques* (París, 1891).

el Alcorán al muslim: la oración, la limosna, el ayuno, la peregrinación, las abluciones, la lectura del libro santo, la invocación de Dios etc.; en cada una de ellas, examina el modo ó rito de practicarla y el espíritu con que debe cumplirse, precediendo casi siempre una invocación á Dios, varias máximas de doctores, la prueba de fe teológica y el ejemplo del Profeta.

Los diez libros, que abarca la segunda parte, están destinados, ya á la exposición de las reglas de la vida social, como la comida en común, la hospitalidad, el matrimonio, comercio, amistad, relaciones de los musulmanes entre sí y con el esclavo y extranjero; ya á cuestiones sueltas de notable interés, cuales son, por ejemplo, el juicio comparativo que establece entre las ventajas é inconvenientes de la vida solitaria, la obligación de evitar y hacer evitar el pecado, cualidades del profeta, creación del Alcorán etc.

El estudio psicológico-moral del alma, con sus virtudes y vicios, lo que Algazel llama *ciencia interna* por oposición á la desarrollada en los anteriores libros, se aborda

en las dos últimas partes del *Ihía*, cada una de las cuales encierra diez libros también. El de las *Maravillas del corazón*, primero de esta serie, hace las veces de proemio teórico á las doctrinas místicas que en el decurso de la obra desenvuelve; trata en él de examinar aquellas maravillosas facultades que permiten al alma conocer á Dios, ó sea, de la ciencia natural y sobrenatural de Dios. A este libro siguen otros, cuyo contenido podríamos rotular en cristiano *tratado de la vía purgativa*, ya que en ellos se ocupa en exponer la naturaleza y el consiguiente aborrecimiento de los vicios y malas pasiones, como la gula, la lujuria, la maledicencia, la cólera, el odio, la envidia, la avaricia, la hipocresía, el orgullo, el amor propio etc. Siguiendo este mismo paralelo, los restantes libros de la última parte, ya que tratan de la penitencia y mortificación, para terminar con la confianza en Dios, la caridad ó amor divino, la meditación y el examen de conciencia, caen bajo la denominación de *vía unitiva*. El último libro del *Ihía*, titulado *De la muerte y lo que la sigue*, es un bonito tratado

de *Escatología* musulmana; su interés, no obstante, disminuye, si atendemos al fárrago de fábulas populares de que Algazel se hace eco, á pesar de su alteza de pensamiento en otros de sus escritos.

En cuanto á la forma del *Ihía*, su amenidad hácele más apreciable. Son excepcionales la claridad de estilo, la lógica exactitud de sus divisiones y el modo de exposición, dirigida á hacerse entender el autor hasta del pueblo, empleando multitud de imágenes, símiles y figuras, según el gusto oriental: si la idea, que trata de exponer, es abstracta, aparece primero bajo su forma abstracta, surge después de una manera sensible mediante una ó varias comparaciones, luego se la prueba por argumentos racionales, si los hay, y siempre por pruebas teológicas, consistentes ya en versículos alcoránicos, ya en tradiciones del Profeta, mediante una cadena de autoridades, y ocupan el último lugar las opiniones de los teólogos y los ejemplos de los santos.

El libro, pues, es claro á causa de tal cúmulo de autoridades y pruebas, aunque esta

misma ventaja le convierte á las veces en fastidioso para un lector europeo. Para los muslimes en cambio, el *Ihía* ha venido á ser poco menos que cosa sagrada y objeto de adoración; la exposición razonada y completa de todo el dogma y moral del islamismo aseméjale mucho, salvas naturales diferencias de civilización, ideas y época, á la *Suma teológica* del Doctor angélico, y por ella mereció Algazel los honoríficos títulos, con que es conocido, de *Prueba del islam* y *Ornamento de la religión*.

Una vez más, y la última por cierto, sus aficiones sufíes, su amor á la contemplación y al ascetismo, sacáronle de su cátedra para ir á encerrarse en el secreto del hogar. Allí, repartiendo sus horas entre la práctica del bien, la enseñanza, y la compañía y plática con personas espirituales, fueron tranquilamente deslizándose sus días, hasta que le llegó la muerte en el lunes, 14 del mes de Chumada el postrero, del año 505 (1111 de J. C.), á los 54 de edad. Fué sepultado en Taberán, aldea de los arrabales de Tus.

CAPÍTULO III

El pensamiento de Algazel.

Algazel y los filosofos.—En qué se separó de ellos. Condenacion de su racionalismo.—En qué coincide con los filósofos.

Acabamos de recorrer paso á paso la vida del pensamiento de Algazel, con sus vicisitudes y dudas de la juventud, y el aferramiento vigoroso á una idea en la edad madura.

Enfrascado en ardientes polémicas con los filósofos y sectarios heterodoxos, nutrido en los libros de motacálimes y sufíes, aquel fárrago de doctrinas y sistemas, en que se vió envuelto desde su niñez, parece que debiera haber ofuscado la nitidez de su privilegiado entendimiento, sumiéndole en un escepticismo desconsolador ó en un eclecticismo sincretista.

Tarea, pues, sobre curiosa, interesante á nuestro propósito, es la de parangonar el pensamiento de Algazel con cada uno de esos sistemas, á fin de buscar las ideas que de ellos acepta ó rechaza, y resolver en juicio definitivo el papel que hayamos de asignarle en la historia filosófico-religiosa del islam.

Y, ante todo, queda fuera de litigio que Algazel no comulga con los filósofos, esto es, con los peripatéticos musulmanes. Su encarnizada lucha contra ellos, que el *Tehájot* simboliza, dice muy alto cuán grande era su aversión hacia ellos.

El primero y cardinal motivo de esta su aversión hacia los peripatéticos nace de que éstos, enamorados de la razón, despreciaban, ó prescindían al menos, de la revelación, de todo otro criterio sobrenatural en la investigación de la verdad. Como ya se ha visto más arriba, y adelante tendremos ocasión de repetirlo, para Algazel no son las verdades adquiridas por la razón natural las únicas á cuyo conocimiento pueda aspirar el hombre; hay otras absolutamente inaccesibles al entendimiento abandonado á sus propias fuer-

zas, pero que la revelación nos comunica. La realidad de este orden superior á la razón, claro es que no puede demostrarse directamente; pero cabe inferirla de una manera mediata, es decir, demostrando que las verdades contenidas en ese orden nada tienen de absurdo, de irracional, de imposible; probando que la filosofía no puede destruir con sus argumentos ni una sola de las verdades reveladas.

«La divina revelación [1] la ley religiosa, nada contiene que contradiga la razón.»

«Si por *contradecir la razón* se entiende, que alguna demostración racional pruebe ser absurdo lo que enseña la revelación, v. g., que Dios cree algo igual á El, ó que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, afirmo que la revelación no enseña jamás cosas de esta especie.»

«Si por *contradecir la razón* se entiende, que ésta sea incapaz de alcanzar lo que enseña la revelación ó de poseer conocimiento

1 *Almadnún*, edic. colect. del Cairo, 1309, H., pág. 13. Véase un detallado analisis y version de lo más importante de este libro, en el apéndice 1.º

comprensivo de la esencia de las verdades reveladas, afirmo que cosas de esa especie se enseñan en la revelación; pero que no por eso se han de decir imposibles. Tampoco es absurdo ó imposible lo que la física nos dice del imán que atrae al hierro, por más que este hecho *contradice á la razón*, en el sentido de que ésta no se da exacta cuenta de la esencia de ese fenómeno; en cambio, nadie dirá que el fenómeno ese contradiga á la razón, en el sentido de que ésta demuestre su imposibilidad.»

«No es, por tanto, absurdo ó imposible en sí mismo, todo aquello que el entendimiento no alcanza á percibir. Si jamás hubiésemos visto fuego, ni experimentado los efectos que produce, y, en este supuesto, alguien nos dijese que frotando dos leños, uno con otro, saldría de entrambos una cosa roja del tamaño de una lenteja que devoraría pueblos enteros con todos sus habitantes, sin necesidad de tragárselos ni aumentar por consiguiente el volumen de su cuerpo; más aún, si nos aseguraran que aquella cosa llega á devorarse á sí misma, desapareciendo por

completo tanto ella como los pueblos que devoró, ¿no es cierto que exclamaríamos: ¡Eso es inadmisible, eso contradice á la razón? Y, sin embargo, esa cosa es el fuego, y los sentidos atestiguan que efectivamente sucede con él todo lo que se ha dicho.»

«Pues lo mismo tiene lugar con muchas cosas extraordinarias que la revelación contiene, las cuales no son absurdas ó imposibles, aunque sean inverosímiles. Porque esta es, en suma, la diferencia que existe entre lo inverosímil y lo imposible: que inverosímil es aquello que ordinaria ó habitualmente no acaece; mientras que imposible es aquello cuyo ser repugna ó envuelve contradicción.»

A realizar tamaña empresa dedicó Algazel todos sus esfuerzos. La mayor parte de sus escritos polémicos son una demostración indirecta de la verdad de la revelación: los principales dogmas del islamismo, la existencia y unicidad de Dios, el origen del mundo por creación temporal, la inmortalidad del alma humana, la existencia de premios y castigos, así espirituales como corpo-

rales, y la consiguiente resurrección de los muertos en el día del juicio, la divina misión del Profeta etc., etc., reciben en aquéllos su más inconcusa apología contra los embates de los peripatéticos racionalistas, que, á juicio de Algazel, nada pueden alegar de razonable, de cierto, de evidente, que destruya los dogmas revelados.

Pero, como el sistema aristotélico-neoplatónico de los filósofos musulmanes coincidía con la doctrina ortodoxa en algunas de sus tesis, y como, por otra parte, muchas de las materias de aquél eran indiferentes respecto de ésta, Algazel deslindó los campos opuestos para facilitar la discusión y sortear los subterfugios de los adversarios. Por esto, como ya hemos visto [1], elimina de la polémica todo lo que se refiere á la lógica, á las matemáticas y á la física, exceptuando de ésta cuatro cuestiones, que son las señaladas en el *Tehâfot* con los números 17, 18, 19 y 20. Hecha esta eliminación, redúcese la disputa á la metafísica ó teología, cuyas tesis,

1 Pág. 139 y siguientes.

en su mayor parte, contradicen á la verdad revelada.

Pero aún resta una distinción muy importante. La discusión de Algazel contra los filósofos no es de idéntica naturaleza en todas las cuestiones; no lo niega todo indistintamente y por igual motivo: en unas, niega la tesis peripatética; en otras, admite la tesis, pero niega la demostración, es decir, recusa el valor de la prueba sobre la cual se apoyan los filósofos. Al primer grupo pertenecen la eternidad del mundo *á parte ante* y *á parte post* (cuest. 1.ª y 2.ª), la negación de los atributos divinos (cuest. 6.ª), la absoluta simplicidad del Dios de los neoplatónicos que ni puede dividirse en género y especie, ni tiene *quiddidad* (cuest. 7.ª y 8.ª), la tesis que niega á Dios el conocimiento de las cosas singulares, afirmando que la providencia divina sólo se ejerce mediante las almas de las esferas celestes (cuest. 13.ª y 16.ª), las tesis que otorgan vida á los cielos, cuyo movimiento espontáneo tiende á su propio perfeccionamiento (cues. 14.ª y 15.ª), la imposibilidad de los milagros (cuest. 17.ª), la impo-

sibilidad de la aniquilación del alma humana (cuest. 19.ª) y la negación de goces y penas corporales en la otra vida.

Al segundo grupo se refieren la existencia, unicidad, incorporeidad y ciencia de Dios, así respecto de su propia esencia, como de las cosas distintas de El (cuest. 4.ª, 5.ª, 9.ª, 11.ª y 12.ª) y la espiritualidad del alma humana (cuest. 18.ª). En estas cuestiones, Algazel se esfuerza por hacer ver que los argumentos de los filósofos, lejos de ser apodícticos, adolecen de multitud de defectos y de contradicciones sin cuento.

Finalmente, no contento con esta doble crítica, en las cuestiones 3.ª y 10.ª deshace el suterfugio de los filósofos que, para hacer pasar como ortodoxa su doctrina emanatista, llamaban á Dios agente ó artífice del mundo, en lugar de creador; Algazel infiere lógicamente del conjunto del sistema peripatético que los filósofos, aunque no quisieran, tendrían que sostener la eternidad del mundo y negar la existencia del Creador.

Con lo expuesto, creemos haber evidenciado suficientemente lo que Algazel rechaza

del sistema peripatético. Claro es que á este índice ó sumario debiera seguir un análisis detallado de las cuestiones del *Tehâfot*, á fin de poder apreciar en su justo valor la crítica de Algazel, el vigor de sus objeciones, y la buena ó mala fe de sus disputas; pero, aparte de que la complejidad de las cuestiones sobre que versa la discusión nos obligaría á ampliar tanto el análisis, que equivaldría á reproducir el libro por completo, en el volumen segundo podrán estudiarse al detalle las cuestiones de mayor interés.

Por profundo que se suponga el abismo que separó á Algazel de los filósofos, hay que reconocer, no obstante, que fué también marcadísima la huella que en su pensamiento dejaron impresa las lecturas copiosas á que se entregó durante la larga carrera de sus polémicas. Es ineludible el contagio de la lectura: podrá hacerse ésta con preconcebida aversión hacia las ideas del autor, podrá ir acompañada hasta de una refutación mental del lector, y seguida de la abominación de todo el sistema; no importa: si algo de razonable encerraba el libro, siquiera se hallase

mezclado con la escoria de aberraciones sin cuento, el espíritu lo habrá, aunque inconscientemente, depurado y héchole entrar en el caudal de sus ideas. Más tarde, cuando ya se extinguió el recuerdo de su abominado origen, aquella idea, aquel argumento, aquella tesis, resurgirán en la mente como cosa propia y personalísima, y se las utilizará en la defensa de propios ideales, quizá contradictorios de aquellos que las inspiraron y dieron vida.

Este chocante contraste se echa de ver á cada paso en los escritos de Algazel. Su libro de la *Vivificación*, en que abominando de toda filosofía, y más de la especulativa, restringe todo su objetivo á la apología y exposición de la moral mística, es un gráfico ejemplo de lo que venimos diciendo. La definición de las pasiones morales, su clasificación y división, sus causas y efectos, los signos que las manifiestan y los matices que las distinguen, revelan en ese libro, así como en otros de la misma índole ética, un acabado estudio y perfecto conocimiento de las obras de moral peripatéticas. El mismo hecho acusan la

claridad y precisión de su estilo, y el dialéctico rigor de sus demostraciones, en libros de índole diversa: siempre y en todas partes Algazel muestra la educación filosófica que dió tal nitidez á su espíritu y la consiguiente trasparencia á sus escritos; fuerza es que exponga con claridad, quien concibe sin confusión, porque ha estudiado con el método y la disciplina que son el glorioso patrimonio de los grandes maestros de la Grecia.

Demás de esto, la necesidad de la polémica hubo de obligarle á utilizar en provecho propio las armas mismas del adversario á quien había de combatir. Por esto, en el *Teháfot*, muchos de los argumentos con que estrecha á los filósofos se fundan en el sistema de éstos, son verdaderos argumentos *ad hominem*, que Algazel no habría empleado, si no los hubiese tenido por válidos. Claro es que, en ese libro, no habla, según veremos, sino para destruir, sin el propósito de edificar, sin otorgar valor positivo á las mismas objeciones que él opone á sus adversarios. Pero esto no obsta para que reconozcamos la profunda influencia que en su pensamiento

ejerció la escuela peripatética, suministrándole armas para confundirla y refutarla.

Finalmente, Algazel en esas controversias sirvióse muchas veces, como tendremos ocasión de observar, de las doctrinas del Calam teológico. Si, pues, esta escuela no fué, según vimos, otra cosa que una evolución de la filosofía en harmonía con el Alcorán, es indudable que Algazel, al ser motacálim aunque con restricciones, hubo de tomar, y no poco, de la escuela peripatética.

Y aquí huelga advertir, como arriba insinuamos, que tras este general y abstracto cotejo entre Algazel y los filósofos, debería seguir una enumeración detallada y concreta de las tesis, argumentos y doctrinas que taxativamente admitió de aquéllos.

Sin emprender esta tarea, imposible por las razones ya alegadas, puede asegurarse, en tesis general, que Algazel aceptó de los filósofos, explícita ó implícitamente, á sabiendas ó sin darse cuenta, todo lo que sus obras contenían de razonable y que, á la par, pudiera conciliarse con la revelación.

Así es como en el *Teháfot* [1] se le ve admitir la teoría sobre la naturaleza del milagro, sostenida por los peripatéticos musulmanes, especialmente por Avicena, aun cuando no restrinja, como éste, los hechos milagrosos á tan limitada esfera. Así también, al discutir con los filósofos la cuestión escatológica, no se oculta de confesar que coincide con ellos en cuanto á admitir goces y castigos espirituales en la otra vida, por más que, sobre éstos, defienda la existencia de los corporales y sensibles, en consonancia con la doctrina del Alcorán [2]. La existencia de Dios, en concepto de causa no causada, se demuestra, en el mismo *Ihía* [3], libro tan refractario á toda especulación, con el célebre argumento aristotélico fundado en la repugnancia de un proceso infinito de seres contingentes ó temporales. Y, finalmente, el contenido principal de sus dos opúsculos, titulados *Almadnún* [4],

1 Edic. cit. pág. 66. Véase la versión de este pasaje en el apéndice 2.º. A esta teoría parece también aludir en el *Ihía*, edic. cit., tomo 1.º, pág. 66.
2 Vide *Teháfot*, pág. 86.
3 Vide, tomo 1.º. pág. 79.
4 Vide apéndice 1.º.

(cuya autenticidad ha sido puesta en tela de juicio, sin razón suficiente, á nuestro parecer, según veremos), está impregnado del espíritu de la escuela peripatética, cuyos razonamientos utiliza Algazel á cada paso, al tratar de exponer textos alcoránicos ó de demostrar dogmas de la doctrina revelada.

CAPÍTULO IV

El pensamiento de Algazel. *(Conclusión).*

Algazel y los motacálimes.—Puntos principales en que coincide con ellos.—Motivos de su aversión hacia el Calam, considerado ya como sistema filosófico, ya como escuela teológica.

Dice Munk [1], que Averroes tuvo á Algazel por hombre de mala fe científica, es decir, poco sincero en sus ataques á los filósofos, de quienes procuraba aparecer enemigo sólo por atraerse las simpatías de los ortodoxos, aunque en el fondo no siempre era opuesto á las doctrinas de aquéllos.

Este severo juicio de Averroes exige de nuestra parte un examen atento acerca de las relaciones que ligaron á Algazel con el Calam ortodoxo, es decir, con el sistema de los motacálimes. Estudiemos pues sucesiva-

---

1 *Mélanges*, pág. 379. Vide *Teháfot* de ALGAZEL, pág. 21, y *Teháfot* de AVERROES, pág. 36.

mente los puntos de contacto en que con éstos coincide, y las diferencias que de ellos le separan, para así aquilatar el valor de la supradicha censura de Averroes.

La primera educación de Algazel, en materia filosófico-teológica, fué dirigida, según vimos, por el célebre Abulmaali, el Imam Alharamain. Teólogo ortodoxo, de la secta motacálim de los axaríes, no pudo menos de influir eficacísimamente en la formación del pensamiento de Algazel que siempre ya se resintió de estas tendencias hacia el sistema del Calam.

Prueba evidente de ello son, ante todo, las obras que compuso para la exposición y defensa del mismo, en los primeros años de su carrera científica, cuando, decidido á buscar la verdad en medio de las diferentes sectas filosófico-teológicas del islam, inició su examen crítico por la de los motacálimes. En virtud del estudio asiduo y profundo que realizó sobre los textos de los más afamados maestros, Algazel no pudo menos de simpatizar en principio con las tendencias y propósitos fundamentales de la escuela. Su espí-

ritu, ortodoxo antes que todo, hubo de sentir cariño hacia una escuela cuyo objetivo principal se cifraba en la exposición de la fe islámica y en su defensa contra los embates de los infieles y herejes.

Su vida toda es una muestra fehaciente de esa simpatía. Si se exceptúan los años de su ascetismo, Algazel no cesó de trabajar en pro de la doctrina ortodoxa del islam, ya con sus enseñanzas orales desde la cátedra de Bagdad, ya con sus numerosos escritos de polémica contra toda clase de sectas heterodoxas, ya con sus disputas públicas contra los talimíes, ya en fin con sus libros apologéticos en pro del islam y en refutación de judíos y cristianos [1].

[1] Esas obras, á juzgar en muchas de ellas solamente por el título, son las siguientes, que citamos agrupadas, en lo posible, segun el orden á que nos referimos en el texto: رسالة في رجوع اسماء الله تعالى الى ذات واحد على راى الفلاسفة والمعتزلة * تهافت الفلاسفة * كتاب القسطاس * كتاب المستظهرى * مفشا

Pero se dirá quizá que todos estos trabajos, aunque prueben que Algazel comulgaba con la escuela del Calam, en cuanto á proponerse idéntico objetivo, es decir, la apología del credo ortodoxo, no demuestran en modo alguno que fuese motacálim en el estricto sentido de la palabra, esto es, que admitiese todas y cada una de las tesis características del Calam.

Cierto que á ese extremo no llevó Algazel

الرسالة في احكام اهل الزيغ والضلال * المنقذ من الضلال * كتاب حجة الحق * كتاب مفصل الخلاف * كتاب الدرج المرقوم * قواعد العقائد في الكلام * غاية الوصول في الاصول * قنون الرسول * حقيقة القولين * الاقتصاد في الاعتقاد * رسالة القدسية * كتاب القول الجميل في الرد على من غير الانجيل * كتاب التوحيد واثبات الصفات * كتاب التفرقة بين الاسلام والزندقة

sus simpatías por esta escuela, pues bien pronto tendremos ocasión de apreciar en cuántos puntos discrepó de ella. Pero, esto no obstante, es también innegable que de su educación motacálim se resiente el método por él utilizado en casi todas sus obras filosófico-teológicas, y más aún, en las polémicas. La mayor parte de los argumentos con que trata de quitar fuerza en el *Tehâfot* á las tesis racionalistas de los peripatéticos musulmanes no tienen otro fundamento que la célebre doctrina del *tachuiz*, verdadero *Deus ex machina* y recurso infalible, del que echaban mano los motacálimes en circunstancias apuradas. Vimos ya, en efecto [1], que éstos, á fin de justificar las múltiples aberraciones á que les conducía su sistema atomista, sentaron la tesis de que «todo lo que podemos concebir, es admisible», fundada en la absoluta independencia de Dios que puede hacer en el universo lo que le plazca, aun contra el orden establecido. Claro es que contra objeciones, inspiradas en tal doctrina, no

---

1 Pág. 60.

hay argumento metafísico ni experimental que se resista.

Algazel, pues, no sólo en el *Teháfot*, sino también en el *Almónquid*, en el *Almadnun* y hasta en las contadas páginas del *Ihia* en que se permite filosofar en especulativo, utiliza de continuo el arma del tachuiz para desembarazarse de toda opinión filosófica contraria á la revelación. La frase «puede ser de otro modo» viene siempre á la pluma para deshacer como por ensalmo y echar por tierra las al parecer inexpugnables fortalezas de los peripatéticos, cimentadas sobre el necesario enlace entre los fenómenos naturales. Ocasiones sobradas tendremos de advertirlo en el decurso de este trabajo [1].

La más inmediata aplicación de ese principio que los niega todos, es la que los motacálimes hacían al problema de la causalidad eficiente, según ya vimos [2]. También en esto Algazel acepta la doctrina del Calam.

---

1 Véanse los fragmentos del *Teháfot* y de los dos *Almadnun* que traducimos en los apéndices 1.º y 2.º

2 Pag. 59 y 60.

No sólo en el *Tehâfot*, en el cual dedica un capítulo especial á negar la necesidad del principio de causalidad, con el fin de defender contra los peripatéticos la posibilidad del milagro [1], sino en multitud de pasajes de su obra maestra, el *Ihía*, insiste en no reconocer verdadera y propiamente llamada eficiencia más que á Dios. La doctrina aparece extremada, á las veces, en tal grado, que el hombre mismo queda sometido casi en absoluto á la Causa primera: tal sucede, al estudiar en el *Ihía* [2] el nudo teológico entre la causalidad divina y la libertad humana, y en otros muchos lugares.

Todo esto, sin embargo, no quiere decir que Algazel aceptase en absoluto la escuela del Calam. Múltiples motivos decidiéronle á desertar de sus filas, así que húbose dado exacta cuenta de todo su alcance. Con todas las consideraciones y respetos, que á Algazel merecían quienes eran los representantes de

---

1 Véase la versión de este capitulo en el apéndice 2.º

2 Vide tomo 1.º, pág. 83-84. Daremos una síntesis de este pasaje, al estudiar la moral de Algazel.

la teología ortodoxa, los defensores natos de la fe oficial, no se oculta sin embargo para decir en su *Almónquid* [1] que la ciencia del Calam, habría podido satisfacer á algunos llenando cumplidamente su doble fin dogmático y apologético, pero no había conseguido satisfacer en pleno las aspiraciones de su vacilante espíritu, cuando, intranquilo en medio de sus dudas y perplejidades, buscaba un camino seguro é infalible que le condujese á la verdad: el Calam no fué medicina de su dolencia moral.

El primer motivo, que le impulsó á separarse de él, fué el estrecho criterio filosófico de los partidarios de esta escuela. En todas sus polémicas con los herejes, comenzaban por admitir, como verdaderas, determinadas tesis de sus adversarios, tan sólo porque les servían de fundamento para confundir á éstos por medio de argumentos *ad hominem*. Este era todo su amor á la verdad: aceptar como tal el mayor error, si de él podía seguirse la refutación del contrario. A

1 Vide pág 6-7.

lo más, se satisfacían con demostrar sus premisas por el común sentir de la humanidad ó por razones teológicas fundadas en algún texto del Alcorán ó de la tradición. Ahora bien, todo esto, como dice Algazel [1], tiene muy poca fuerza, es poco menos que inútil, para los que no acepten, como verdaderas, sino las proposiciones demostradas con razones necesarias y evidentes.

Cierto que, con el transcurso del tiempo, la escuela motacálim adquirió mayor amplitud de criterio; cierto que, rompiendo los antiguos moldes teológicos, trató de buscar en el campo de la filosofía doctrinas más racionales con que fundamentar su sistema; cierto que se entregó á investigaciones profundas sobre los temas más abstrusos de la metafísica, sobre las esencias, sobre los accidentes y sustancias, á fin de imitar á sus adversarios; pero estos estudios, á juicio de Algazel, no dieron el resultado apetecido, sencillamente porque eran extraños á la misión de la escuela que, por su institución,

1 *Almónquid*, ut supra.

debía contraerse á la mera defensa de la fe ortodoxa, no á la investigación racional que caracteriza á la filosofía.

Aparte de esta aversión que Algazel sentía hacia el Calam, considerado en general bajo el aspecto de escuela filosófica deficiente [1], motivos más hondos pesaron en su es-

---

1 Bajo este respecto, se ha dicho también que Algazel no estuvo conforme con el atomismo de la escuela motacálim. Schmolders, al intentar en su *Essai* (pág. 224) bosquejar el pretendido sistema filosófico contenido en el *Miyar-olilmi* de Algazel, no advirtiendo (como ya hemos dicho) que en esa obra, lo mismo que en el *Macásid*, Algazel expone el sistema de los peripatéticos á fin de preparar su más cómoda refutación, da como cosa segura que Algazel refuta la indivisibilidad de los átomos. Dugat (obra citada, pág. 219) sigue esta opinión de Schmolders. Sin embargo, lo único que puede asegurarse como cierto es lo siguiente: 1.º que Algazel en el *Macásid* refuta el atomismo con las razones de los peripatéticos; 2.º pero que en el *Tehâfot* (edic. citada, pág. 74), al refutar la razón, en que éstos se apoyan para defender la espiritualidad del alma (á saber, su simplicidad) se acoge en apariencia á la hipótesis atomística de los motacálimes, según la cual, el alma sería simple aunque corpórea; 3.º que á continuación reproduce la objeción fundamental de los peripatéticos contra dicha hipótesis motacálim; 4.º pero dando á entender que esa dificultad tiene solucion, aunque larga;

píritu haciéndoselo aborrecible desde el punto de vista teológico y moral.

Escuchemos de sus mismos labios el juicio que le merecía el Calam, así considerado [1].

«El estudio de la teología polémica y dogmática, ¿es vituperable, como lo es por ejemplo el de la astrología judiciaria, ó por el contrario es lícito, ó es además laudable?»

«En esto ha habido opiniones exageradas é hiperbólicas en todos sentidos. Algunos han sostenido que ese estudio es cosa ilícita, es una herejía, y que mejor le fuera al hom-

---

por lo cual se excusa de analizarla. (وهذه شبهة يطول حلها وبنا غنية عن الخوض فيها); y finalmente, en el libro esotérico titulado *Almadnun Asaguir* (Edic. del Cairo, del año 1309, pág. 5) reproduce, haciéndola suya, la razón de los peripatéticos en defensa de que el alma no puede ser un átomo que, aunque simple, ocupe espacio. De todo lo cual resulta que no sabemos si condena el atomismo en absoluto.

1 *Ihia*, tomo 1.º, pág. 70-72.—Juicios análogos al que en el texto traducimos, se encontrarán en multitud de pasajes del *Ihia*, tales como los siguientes: tomo 1.º, pág. 16, 39, 60; tomo 3.º, pág. 276.

bre cometer contra Dios todo género de pecados, excepto el politeísmo, que ofenderle con el estudio de la dogmática. Otros, por el contrario, afirman que ese estudio es necesario y obligatorio, que es la más honrosa de las ocupaciones, el más sublime grado de aproximación á Dios; porque el conocimiento de Dios y de su unicidad en este estudio se fundamenta; por su medio se demuestra y evidencia; sirve además para defender la religión divina de todos sus adversarios.»

«Los partidarios de la solución prohibitiva son los que siguen la secta de el Xafeí, de Málic, de Abenhanbal, de Sofián y en general todos los tradicionistas antiguos.»

Inserta, en confirmación, larga serie de testimonios y autoridades de los tradicionistas citados, que se desatan en improperios contra la dialéctica y el Calam, y contra sus partidarios, á quienes llaman impíos y herejes.

«Todos los antiguos, pues, coinciden en vituperar el Calam, diciendo que, si los compañeros del Profeta guardaron tan absoluto silencio sobre los métodos dialécticos,

era porque sabían muy bien cuántos males engendraban. Y no ha de atribuirse esto á ignorancia suya ó á falta de ilustración, ya que ellos fueron los más perfectos conocedores de la esencia del universo, y los hombres dotados de más facundia y arte en el manejo del idioma. Y dígase lo mismo, *á fortiori*, del Profeta, el cual, sin embargo de que instruyó á sus compañeros en todo lo que convenía que no ignorasen, se abstuvo siempre de enseñarles la dialéctica, y hasta les prohibió expresamente las polémicas sobre la predestinación y el libre albedrío. Por esto, todos los compañeros del Profeta se abstuvieron del Calam. Luego, si ellos fueron nuestros maestros, nosotros, que somos sus discípulos, con más razón debemos obrar así.»

«Los partidarios de la solución opuesta dicen: ¿Cuál es el motivo por el que deba evitarse el estudio de la dialéctica y dogmática? ¿Acaso por el uso de términos, tales como *sustancia* y *accidente*, ú otros análogos, que son extraños y no conocidos de los compañeros del Profeta? Bien poca cosa es esa; también las demás ciencias han inventado

su tecnicismo á fin de hacerse entender, como, v. gr., el *hadiz* (tradición), el *tafsir* (la interpretación) y el *fiqh* (el derecho).....»

«¿Se dirá que lo vituperable en el Calam no es el tecnicismo, sino el sentido, el fondo del sistema? Eso no puede ser: cabalmente el fondo del Calam se reduce á conocer las pruebas del origen del mundo por creación *ex nihilo*, de la unicidad de Dios, y de sus atributos, tales como se enseñan en la revelación. ¿Cómo, pues, va á ser vituperable el conocer á Dios mediante pruebas ó argumentos?»

«Ahora, si se dice que lo malo del Calam consiste en los efectos que produce á menudo, es decir, las discrepancias de criterio entre los muslimes, el fanatismo con que se combaten mutuamente, las enemistades y violentos odios que engendra, entonces no negamos que el Calam, bajo este respecto, es cosa prohibida de la que hay que huir. Pero, también el orgullo, la vanidad, la hipocresía, la ambición etc. nacen con ocasión del estudio de las tradiciones, de la hermenéutica y del derecho; y por más que, bajo este

respecto, sean abominables tales estudios, nadie los declara prohibidos en absoluto.»

«Y de otra parte, ¿cómo va á ser prohibido el estudio, cuando el mismo Profeta lo aconseja?.....»

«Todo el Alcorán, desde el principio al fin, es una polémica con los infieles; y, por esto, el fundamento de las pruebas de los motacálimes en pro de la unicidad de Dios, de la necesidad de la revelación, de la resurrección de los muertos, y de otros dogmas, son textos alcoránicos.»

«Los Profetas y los compañeros de Mahoma disputaron también con los infieles ó con los que se negaban á admitir el Alcorán.»

. . . .

«Pero se dirá: hay que confesar que los compañeros del Profeta estudiaban y discutían poco, y cuando la necesidad lo exigía; no escribieron libros de polémica, ni se dedicaron á la enseñanza de esos libros.»

«A esta objeción contestan: 1.° *Estudiaban poco,* porque la necesidad era también poca, ya que entonces no habían aún aparecido las herejías. 2.° *Discutían brevemente,* porque su

fin era cerrar la boca al adversario, hacer que reconociese su error, enseñarle la verdad y hacer desaparecer sus dudas. Si el adversario hubiese insistido en sus objeciones importunamente, es indudable que ellos habrían también prolongado sus polémicas, porque, una vez comenzadas, no iban á poder medir hasta dónde habría necesidad de llegar. 3.º *No escribieron libros de polémica ni se dedicaron á su enseñanza;* pero lo mismo hicieron con el derecho y la hermenéutica y la ciencia de las tradiciones. Luego si, esto no obstante, ahora es lícito escribir y enseñar extensamente de estas ciencias para cuando haya necesidad, también nosotros organizamos los métodos polémicos para el tiempo en que sea necesario su empleo, como quien prepara las armas para el combate, antes de que éste llegue.»

«Estos son, en suma, los dos juicios opuestos acerca del Calam.»

«Ahora, dirá el lector: y ¿cuál de ambos es para tí el preferible?»

«Ten presente, ante todo, que la verdad en esta cuestión estriba en no abominar del

Calam en absoluto y en no ensalzarlo incondicionalmente, porque ambos extremos son viciosos, y es fuerza el distinguir, antes de resolver.»

«Una cosa puede ser prohibida ó ilícita, esencial y accidentalmente.»

«De la primera especie son el cadáver [1] y el vino; ambos son ilícitos por su esencia, es decir, que la causa de su ilicitud está en algo que pertenece á la esencia misma de ambos, á saber, la embriaguez y la muerte. En efecto; si nos preguntan si ambos son ilícitos, responderemos del cadáver afirmativamente, sin excluir ni el caso de necesidad; y del vino igualmente, sin exceptuar tampoco ni aun el caso en que alguien no encontrase otro líquido que vino para hacer pasar un bocado que se le hubiese atravesado en la garganta.»

«De la segunda especie es, por ejemplo, el vender cuando el almuédano llama á la

---

1 El lector comprenderá que Algazel se refiere á la carne de animales muertos, que la religión musulmana prohibe comer.

oración, ó el comer barro. Son ilícitas ambas acciones por los daños que producen. Pero aún hay que distinguir, pues hay cosas que dañan en pequeña y en gran cantidad, como el veneno; otras, sólo en gran cantidad, como la miel, ó el barro.»

«Resulta, pues, que no puede resolverse la cuestión de la licitud é ilicitud del barro, la miel, el veneno, el vino etc., en bloque y sin distinguir, porque resultarían amfibologías.»

«Esto supuesto, volvamos al Calam. En su estudio hay ventajas é inconvenientes. Luego será lícito, por razón de sus ventajas, en el tiempo y ocasión en que las produzca. Más aún: podrá ser aconsejable, y hasta necesario ú obligatorio, si las circunstancias así lo demandan. Y, al revés, será ilícito, por razón de los inconvenientes que produzca, cuando y en la medida que los produzca.»

«Los daños que puede producir son los siguientes. Es el 1.º engendrar dudas y turbar las creencias, separando á los hombres del asentimiento firme y absoluto que á ellas prestaban; este daño nace de presentar, en

prueba de los dogmas, argumentos dudosos, no apodícticos, que se prestan á dudas y diferencias de opinión entre los hombres.»

«Otro de los daños, que engendra el estudio del Calam, consiste en que las opiniones nuevas, inventadas por los motacálimes, arraigan en sus corazones con persistencia y energía tal, que es imposible luego desarraigarlas. Pero este daño nace por influjo de la polémica que es la que engendra la terquedad. Y así se ven herejes obcecados que abandonarían facilmente, sin necesidad de grandes razones, y muy pronto, sus falsas creencias, si no fuese porque viven en países en los que la polémica y controversias dialécticas son cosa corriente. Contra esos tales, aunque se reuniesen todos los sabios, no podrían arrancar de su corazón la herejía. Y es que la pasión, la terquedad, el odio violento que abrigan contra los adversarios en la polémica, les domina de tal suerte, que les impide percibir la verdad. Tan es así, que, si á uno de esos se le dijera si quería que Dios arrancase el velo de sus ojos para ver cómo la verdad es lo que defiende su

adversario, seguramente que no le agradaría tal proposición, por temor de que su adversario se regocijase en su derrota [1].»

---

1 Este perjuicio moral que ocasionaba el Calam á las almas hace arrancar á los labios de Algazel acentos de santa indignacion, en muchos pasajes de su obra maestra. Sería curioso para la historia de las polémicas teológicas el estudiar esos pasajes en que Algazel pinta con vivos colores lo que eran aquellas discusiones apasionadas, de las que, lejos de surgir la luz, solamente se originaban la confusión de las creencias y el enardecimiento de las más perversas pasiones. El análisis delicado que de ellas hace Algazel, (tomo 1.°, pág. 34-36) le acredita de psicólogo y moralista; por eso, aunque en resumeu brevísimo, no podemos menos de transcribirlo. «De las polémicas teológicas nacen multitud de malos hábitos. La envidia; porque el que discute desea no ser vencido; luego querría que su adversario careciese de las buenas dotes intelectuales ú oratorias que posea, á fin de que los oyentes gusten de escucharle á él solamente. El odio o rencor contra el adversario que haya conseguido derrotarle y ponerle en ridículo ante los oyentes. La maledicencia ó la calumnia; porque, si su enemigo lo hizo mal, hablará de su ignorancia; y si lo hizo bien, mentirá, diciendo por todas partes que lo hizo mal. Agréganse á éstos otros innumerables, como el elogio propio, la vanidad, el orgullo con los iguales, la soberbia con los inferiores, el enterarse de las faltas morales y aún de los defectos físicos de su contrincante para desprestigiarlo, el alegrarse de sus fracasos y entristecerse de sus éxitos..... y lo que es

«En cuanto á las ventajas del Calam, hay quien cree que su estudio hace conocer con evidencia la realidad esencial de los seres, tal como es en sí. Pero, no hay tal cosa: no

---

peor, la hipocresía: los contrincantes se dan en público mutuas pruebas de cariño y respeto, se saludan afectuosamente, pero se odian de corazón.»

«Sumanse á estos vicios algunos más, que vienen á ser hijuelas suyas. Tales son el desdén, la ira, el odio violento, la ambición y el amor de las riquezas y de la gloria mundana, la petulancia, la insolencia, la adulación de los ricos y potentados de la tierra, el lujo en caballos, carrozas y vestidos prohibidos, el desprecio de los humildes y de los pobres, por orgullo y arrogancia, el estudio de cosas que no convienen, la locuacidad, la disipacion y descuido en las cosas espirituales. ¡Cuántos de estos sabios, cuando oran, no saben lo que dicen, á pesar de tanta ciencia!.....»

«Todos estos vicios son el patrimonio de muchos teologos, de muchos faquies, de muchos oradores sagrados y aun de muchos sufies. A esto vienen á parar todos los que buscan, mediante la ciencia, algo que no sea el galardón eterno en la gloria, de manos de Dios. Su ciencia teológica les es perjudicial, aunque sirva de edificacion á los oyentes. Son como la vela que ilumina á los demás, mientras ella se quema. Son salvación del prójimo por su propia muerte. Y si sus polémicas versan sobre ciencias mundanas, son como el fuego del incendio, que se devora á sí mismo y destruye á los demás.»

es la ciencia del Calam la que consigue dar solución á un problema tan abstruso. Quizá sea más lo que el Calam extravía y engaña, que lo que ilustra y enseña. Si esto lo escucharas de labios de alguien que hablase del Calam sólo de oídas, ó á un parlanchín inconsiderado, quizá te ocurriese atribuirlo á que el hombre es enemigo de lo que ignora. Pero, oye bien lo que te dice quien conoció el Calam perfectamente, y después de conocerlo por experiencia propia, abominó de él, no sin haber penetrado hasta lo más recóndito y abstruso del sistema, y que, no contento todavía, fué más allá, sumiéndose en el estudio de otras ciencias que se refieren al mismo sistema: yo me he certificado de que el camino para llegar al conocimiento de la verdad está obstruído por esta parte.»

«¡Claro es! No quiero decir, con esto, que el Calam no conozca ni enseñe ni evidencie la verdad en algunas cuestiones, sino que eso es pocas veces, y en cosas claras que, antes de profundizar el Calam, casi está uno á punto de conocerlas.»

«Una sola es la utilidad de este sistema,

á saber: defender el credo musulmán, que ha de profesar el vulgo, y conservarlo inmune de las objeciones de los herejes, por medio de la polémica; porque el vulgo es ignorante, y su fe se turbaría ante la controversia del hereje. Así pues: las gentes iliteratas del pueblo, sirven á Dios, creyendo los artículos de la fe muslímica, simplemente porque la revelación los enseña para su salud eterna y temporal, y porque los santos desde los primeros siglos así los han creído. En cambio, los sabios sirven á Dios, preservando ese credo de los ataques de los herejes, en favor del vulgo; á la manera que los sultanes preservan las haciendas del pueblo de los ataques de la injusticia y la violencia.»

«En definitiva; una vez conocidas con exactitud las ventajas é inconvenientes del estudio del Calam, bueno será usar de él como el médico hábil usa de la medicina peligrosa, es decir, dándola á tomar solamente á los enfermos, y esto, en caso de que la necesiten, y en la dosis en que les sea necesaria.»

Despréndese de este pasaje (que hemos

querido transcribir íntegro, no obstante su extensión, porque resume de una manera completa su crítica del Calam como escuela teológica) que, para Algazel, lo vituperable de esta escuela está en vulgarizar doctrinas, ó mejor dicho, métodos que, no siendo asequibles á todos los hombres indistintamente, dañan las más de las veces á aquellos mismos á quienes se trata de beneficiar con ellos.

Obedece este juicio de Algazel á la idea que él se había formado de lo que debía constituir la enseñanza teológica [1]. Algazel se había impuesto la misión de simplificar la ley muslímica. Quiere que, para ser musulmán, no haya necesidad de hacer estudios de ningún género. Para él, es suficiente, en el orden dogmático, el conocimiento de la profesión de fe: «No hay más Dios que Alá, y Mahoma es su envíado.» En el orden práctico, basta que el muslim conozca aquellas leyes externas que le sean obligatorias en cada caso y momento determinado, y nada más. El po-

---

1 Vide *Ihía*, tomo 1.º, cap. 2.º, pág. 10 y siguientes.

bre no estará obligado á conocer la ley del azaque ó limosna, hasta que sea rico. Antes de llegar el mes de ramadán, no hay deber de conocer la ley del ayuno. Una sola excepción entiende Algazel que admite este principio general. En materia dogmática, si al simple fiel le sobrevienen dudas acerca del sentido de las palabras de la profesión de fe, entonces y sólo entonces tiene obligación de estudiar, pero únicamente para expeler la duda, y en la cantidad que le baste para llenar ese fin. En cambio, el muslim que llegase á morir sin que le hubieran jamás ocurrido tales dudas, habrá cumplido sus deberes en materia dogmática con sólo creer, y se salvará. Para alcanzar la felicidad eterna, basta, pues, en este orden dogmático, la fe ciega é implícita, sin su desenvolvimiento y demostración científica. Y si á esto se añade que toda demostración racional de los dogmas produce, según hemos visto, múltiples daños á la fe y á la moral, se explica perfectamente la aversión que hacia el Calam, como escuela teológica, experimentaba Algazel.

Sin embargo, los motacálimes, que no

podían resignarse á reconocer inútil y hasta perjudicial un sistema apologético y polémico en el que cifraban todo su orgullo, trataban de estrechar á Algazel con sus objeciones; y fundados en la excepción que Algazel hace respecto del caso en que ocurran serias dudas acerca de la fe, querían forzarle á aceptar todo su sistema en todos los casos; porque si al simple fiel, en dicho caso de duda, se le pueden proponer algunas demostraciones de los dogmas, las cuales tengan como fundamento textos alcoránicos, con la misma razón será lícito proponerle los argumentos teológicos del Calam, que también se fundan en esos textos.

La polémica motivada por estas objeciones de los motacálimes, pondrá más en evidencia el pensamiento de Algazel sobre este punto. Contiénese en el libro que escribió para apartar á las gentes del estudio del Calam [1].

---

1 *Quitab olcham ilauam an ilm ilcalam.* Edición colect. del Cairo, año 1309 de la hégira, pág. 19-21.

Objeción de los motacálimes

«Si al vulgo no se le deben enseñar más pruebas de la existencia y unicidad de Dios, de la misión divina de Mahoma y de la existencia de la vida futura, que las que se fundan en textos revelados y que por eso se llaman alcoránicas, resulta que ésas son cabalmente las mismas pruebas de los motacálimes. Estos, en efecto, establecen los textos del Alcorán como fundamento de sus pruebas, y después demuestran que de esos textos se infieren lógicamente aquellas verdades. Mas esa inferencia se percibe con el entendimiento. Luego, si se abre para el vulgo la puerta de la especulación racional, ¿por qué no abrírsela en absoluto ó cerrársela por completo, mandándole que crea simplemente sin prueba de ningún género?»

Respuesta de Algazel

«Las pruebas son de dos clases: 1.ª aquellas que exigen tal sutileza de ingenio y meditación tan profunda, que no están al alcance del vulgo; 2.ª aquellas que son evidentes y

claras, que se perciben al primer golpe de vista, sin discurso y fácilmente por la generalidad de los hombres. En esta última clase no hay peligro alguno. En cambio, las primeras exigen esfuerzos de reflexión, superiores á la capacidad del vulgo. Las pruebas alcoránicas son semejantes al alimento, que sirve para todos los hombres. Las pruebas de los motacálimes son como las medicinas: útiles para algunos, pero que dañan á la generalidad. O mejor; las pruebas alcoránicas son como el agua, que sirve lo mismo para alimentar al niño de pecho, que al hombre formado. En cambio las pruebas de los motacálimes son como aquellos alimentos que á veces son buenos para los hombres vigorosos, y á veces les dañan, y que en absoluto no son útiles para el niño de pecho. Por esto digo que también conviene acudir, en las pruebas alcoránicas, al razonamiento, pero á un razonamiento evidente y sencillo, que no se preste á discusiones oscuras y complicadas. Así, por ejemplo, en la prueba alcoránica de la posibilidad de la resurrección, cabe acudir á este razonamiento, que es bien claro: El

que tiene poder para dar la existencia á un ser, *a fortiori* podrá hacerle volver á la existencia. Lo mismo sucede con este otro en pro de la unicidad de Dios: No hay buen orden en una casa, si tiene dos amos; luego ¿cómo ha de haberlo en todo el universo? Estas son las pruebas que para el vulgo sirven como el agua, que es útil para todo ser viviente. En cambio, las de los motacálimes, que añaden á esos razonamientos multitud de abstrusas disquisiciones, y cuestiones, y dificultades y solución de éstas, son una innovación que produce evidente daño á la mayoría de las gentes, daño verdaderamente temible. Y la prueba de que daña á las gentes, no es otra que la evidencia de los ojos, la experiencia misma: el mal que se ha hecho general, desde que apareció el sistema motacálim.»

Por otra parte, los primeros siglos del islamismo, aquellos en que vivieron los compañeros del Profeta, estuvieron exentos de esas doctrinas. Más aún; el Profeta y sus compañeros jamás emplearon en sus polémicas el método de los motacálimes, en eso de

dividir y subdividir y meterse en sutilezas dialécticas. Y esto no hay que atribuirlo á ignorancia de aquéllos; porque, si hubieran creído útil ese método, de seguro que se hubiesen largamente extendido en explicarlo y habrían profundizado en la confirmación de las pruebas teológicas mucho más de lo que profundizaron en las cuestiones jurídicas respecto á sucesiones.»

Instancia de los motacálimes

«El Profeta y sus compañeros, si se abstuvieron de eso, fué porque había entonces poca necesidad, ya que las herejías sólo aparecieron en época posterior; y cabalmente por eso, la necesidad fué mayor en los siglos sucesivos. Así pues, la ciencia del Calam viene á ser, respecto de las herejías, lo que la clínica respecto de las enfermedades. Por tanto; como en los tiempos de los compañeros del Profeta eran pocas las enfermedades de las herejías, también fué poco lo que se preocuparon de estudiar los métodos curativos de ellas.»

Respuesta de Algazel

«A esta dificultad se responde de dos modos:»

«1.° Los compañeros del Profeta, en las cuestiones sobre sucesión por herencia, no se limitaron á exponer su juicio sobre los casos que entonces se les consultaban, sino que plantearon las cuestiones y las resolvieron conforme á lo que exigieran los tiempos, aunque no hubiese todavía acaecido un caso semejante, con tal que pudiese acaecer. De modo que organizaron esa ciencia antes de que hubiesen acaecido los casos á los que era aplicable, porque sabían que no había mal alguno en examinar esas cuestiones y en exponer la solución de un caso posible, antes de que acaeciese.»

«Ahora bien; es indudable que más debieron haberse preocupado de preparar los medios para confundir en lo futuro las herejías y desarraigarlas de los corazones de los hombres, que de aquellas cuestiones jurídicas. Y, sin embargo, esa preocupación no les hizo dedicarse al estudio de una ciencia.

ó sistema determinado; porque sabían muy bien que de eso más había de seguirse daño que utilidad. Si no hubieran temido estos males, si no hubiesen creído que era cosa prohibida ese estudio, seguramente que se habrían dedicado á él.»

«2.° Los compañeros del Profeta anduvieron metidos en polémicas contra los judíos y cristianos para defender la divina misión de Mahoma y la verdad de la resurrección contra los que la negaban. Ahora bien; para defender estos dogmas, que son los principales artículos de la fe islámica, no hicieron más que emplear las pruebas alcoránicas. Después de esto, acogían en el islam á los que se daban por satisfechos con dichas pruebas; y á quienes éstas no persuadían, los condenaban á muerte. Y no se entretenían en presentar además pruebas racionales ni acumulaban silogismos, insistiendo en cada una de sus premisas según el método dialéctico, ni mucho menos descendían jamás á discutir el sistema de sus adversarios. Si pues obraban así, era porque sabían que el obrar de otro modo sólo servía para exci-

tar disturbios ó diferencias; sabían que eso era una fuente de inquietudes; sabían que á quien las pruebas del Alcorán no convencen, sólo la espada y la lanza le persuaden; sabían, en fin, que tras de la demostración hecha por Dios, ya no sirve demostración alguna.»

«No negamos que la necesidad de la ciencia médica es mayor, á medida que aumentan las enfermedades; que, con el transcurso del tiempo, después de la época de la profecía, habían de surgir muchas dudas en materia de fe. Pero, esto no obstante, hay que pensar en que son dos los métodos que pueden seguirse en esta curación de las herejías. Consiste el primero en sumir al hereje en el insondable abismo de las demostraciones lógicas. Con este método quizá se curará á uno, pero se matarán dos, porque tal procedimiento sería la salvación para los listos y la muerte para los tontos. Luego, siendo muchos estos últimos, y pocos los primeros, más conveniente resulta preocuparse de la mayoría.»

«Es el 2.° el método de los antiguos, consistente en abstenerse de examinar, en no

responder á las cuestiones sobre la fe, y encomendar su solución al látigo, al azote y á la espada. Este método convence á la mayoría de los hombres, aunque no convenza á los menos. Así se ve que los infieles, sometidos á la esclavitud, se hacen musulmanes, bajo la amenaza de la espada; y después de vivir en tal situación algún tiempo, se transforma en voluntaria la conversión que en un principio fué violenta, y en fe segura lo que á los comienzos era duda y perplejidad. Esta transformación se opera por la convivencia y trato familiar con los muslimes, oyendo la palabra de Dios, siendo testigos de los ejemplos de los santos, escuchando la narración de heróicos hechos, y por otras circunstancias de esta especie, las cuales preparan los corazones de los infieles mucho mejor que la dialéctica y las pruebas racionales.»

«Resulta de aquí que cada uno de estos dos métodos curativos sirve exclusivamente para uno solo de esos dos grupos en que la humanidad se divide: necios y sabios. Luego, forzoso es emplear el que sirve para los más, que son los necios.»

«Por otra parte, este método es preferible, *à priori*, por ser el que emplearon los contemporáneos del médico primero, Mahoma, que recibió del espíritu santo la ilustración de la luz divina.»

Firme Algazel en esta decisión, rehuyó siempre tocar las cuestiones intrincadas y abstrusas en sus libros teológicos, morales ó ascéticos, contentándose con sentar la doctrina ortodoxa sin razonarla en absoluto, ó ilustrándola, cuando más, con argumentos alcoránicos, y sobre todo con ejemplos copiosísimos é insinuantes que hacen en extremo agradable su lectura.

Tal es, en suma, el pensamiento de Algazel en sus relaciones con el Calam. Téngase presente, sin embargo, que todas estas diatribas contra los teólogos de su tiempo no afectan en modo alguno al fondo de la doctrina. Algazel, ortodoxo ante todo, jamás se separa, ni un ápice, de los dogmas del islam, ni, por ende, del Calam, considerado como escuela teológica ortodoxa. Así tendremos ocasión de observarlo en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO V

La moral de Algazel

Motivos de su aversión hacia la moral peripatética y motacálem.—Plan para la exposición de su sistema moral.—Tesis dogmáticas que le sirven de fundamento.—1.º De la existencia y esencia de Dios.—2.º De los atributos divinos.—3.º Operaciones divinas respecto de las criaturas y especialmente del hombre.

La razón íntima de esa aversión, que hacia los teólogos ortodoxos experimentaba Algazel, consistió, á nuestro juicio, en sus propósitos decididos de renovación religiosa. Ni los filósofos, ni los jurisconsultos, ni los oradores sagrados, ni los teólogos, daban á la moral práctica la preponderante importancia que se merecía, si con ella había de abordarse la grande empresa de vivificar el islam, de despertar las dormidas creencias, de enfervorizar los corazones.

Por lo que toca á los primeros, es decir, á los filósofos, Algazel hace ya notar en su *Almonquid* [1] que todos sus estudios éticos ado-

---

1 Vide, pág. 12-15.

lecían de cierto exclusivismo teórico: limitábanse, en efecto, á definir y dividir en géneros y especies las cualidades naturales y hábitos adquiridos del alma, y á indicar la manera más apta para corregir aquéllas y combatir contra éstos. Más aún; estas doctrinas morales, puramente especulativas, carecían hasta del mérito de la originalidad: los filósofos habíanlas plagiado de los sufíes, cuyos libros abundaban en esta clase de doctrinas. De aquí infería Algazel la perfecta inutilidad de la moral peripatética para el fin que él se proponía, porque acarreaba dos graves inconvenientes: uno para los que la aceptaban; y otro para los que la rechazaban y combatían. Estos últimos, en efecto, llevados de su aversión á los filósofos, y viendo que tales enseñanzas morales se encontraban mezcladas con los errores teológicos de la escuela peripatética, persuadíanse, sin más razones, de que eran también falsas, porque de un sectario, de un incrédulo, no pueden esperarse más que errores y herejías. «Tal es, añade, la conducta de los hombres de cortos alcances: juzgan de las doctrinas por las per-

sonas, no de las personas por sus doctrinas.» Y de esta manera, todo lo que de bueno se encierra en los libros éticos de los filósofos es absolutamente inútil, más aún, perjudicial, para ese primer grupo de hombres, que por desgracia es el más numeroso. El otro inconveniente afecta á los mismos que adoptan dichas doctrinas morales. En efecto; entregados al estudio de los libros de los filósofos, al ver como en éstos se encuentran hermosas máximas del Profeta y de los sufíes, se aficionan pronto al resto de sus doctrinas, es decir, á los errores teológicos que los filósofos han sabido con maña interpolar. Tales hombres piensan que no puede engañarles en otras materias, quien inculca unos preceptos de moral tan sana; y así, la ética de los filósofos sirve para éstos de seducción hacia el error y la herejía.

Por lo que respecta á los teólogos y jurisconsultos, Algazel laméntase, en más de un lugar, de su negligencia en este asunto. El frío comentario del Alcorán, la enumeración descarnada de los deberes externos del muslim, la embrollada y casuística exposición

del derecho, las apasionadas y nada caritativas disputas acerca de estas materias: hé aquí todo lo que daban de sí los libros de los faquíes y teólogos; nada que se saliese de los preceptos y ritos tradicionales del Alcorán que, aunque austeros, eran por lo general y en la práctica, meramente externos, rutinarios, vacíos de espíritu, ¿Cómo, pues, había de simpatizar con los ortodoxos de su tiempo quien, como Algazel, buscaba algo práctico, algo que afectase al corazón, para realizar la misión que se había impuesto? Aunque ningún otro motivo hubiera mediado, esa sola deficiencia en motacálimes y filósofos habría sido más que suficiente para que diese un eterno adiós á sus sistemas aquel hombre que, antes que todo, fué eminentemente moralista.

«La ciencia, dice en una de sus obras [1],

---

1 أيها الولد *(¡Oh hijo mío!)* epístola moral, traducida por De Hammer, y de la cual existe un Ms. en la B. E., núm. 707, 3.º. El texto traducido está acotado de la Crestomatía árabe de Beirut, titulada *Machaniiladab*, tomo 1.º pág. 18-19.

es como un árbol, cuyo fruto es la práctica. Aunque emplease cien años en el estudio de las ciencias y amontonase libros á millares, no podría conseguir la misericordia del Altísimo, sino con obras buenas. Esto es lo único que el hombre tiene propio, lo que hace. El siervo, que espera encontrarse con su dueño, procura trabajar con toda perfección, porque sabe muy bien que sólo los que así obran entrarán en el paraíso y nada les faltará [1].»

Por esto, á excepción de algunos de sus libros, cuyo objeto y forma son exclusivamente teóricos, todos los demás ó tratan de filosofía práctica ó abundan en estas ideas. Más aún; la misma lógica no es para Algazel tan importante por ser el instrumento del pensamiento humano, cuanto por servir de medio poderoso para purificar el alma de sus inclinaciones pecaminosas [2].

Hemos pues llegado al sello característico

---

1 *Alcorán*, XIX, 61.

2 Vide *Al-Gazzâlî's Makâsid Al-Falâsifat* por Beer, pág. 6 y 7 del texto árabe.

y privativo de Algazel, su doctrina moral. Exponerla por completo equivaldría á traducir ó analizar al menos el contenido íntegro de su *Ihia*. Hay, sin embargo, un expediente para sortear tamaño obstáculo: la moral tiene esencialmente dos partes: una es fundamental y teórica; abraza el conjunto de verdades cuyo conocimiento es imprescindible base de la otra, es decir, de la práctica ó ascética.

En otros términos; hay en todo sistema de moral religiosa determinados principios ó tesis de los que fluyen como consecuencias todos los preceptos: del concepto que se forme de la libertad humana, de la existencia, esencia y atributos de Dios, de las relaciones entre Este y el hombre, de la obligación que entraña la ley y de la sanción de los actos humanos, puede ya formarse idea cabal, aunque previa, de lo que será todo el sistema en sus detalles.

Esto es pues lo que intentamos: exponer con la mayor claridad posible el pensamiento de Algazel respecto á las trascendentales cuestiones apuntadas, para poder inferir el concepto que deba merecernos su sistema moral.

Y la tarea en este punto es relativamente fácil. Cabalmente Algazel, en su *Ihía*, ha puesto decidido empeño en pronunciarse taxativamente sobre todos esos problemas. Su libro *Fundamentos de las creencias* [1], que es el segundo de la primera parte del *Ihía*, comprende las tesis que él considera como bases de toda la ascética y mística que ha de desenvolver en el resto de la obra.

Nuestro trabajo, por tanto, habrá de reducirse á verter lo más esencial de dicho libro.

Todo él no es más que el desenvolvimiento de la fórmula de fe muslímica, la interpretación de sus dos extremos ó frases: «No hay más Dios que Alá; Mahoma es su enviado».

El objetivo didáctico, que Algazel se propone en ésta, como en muchas de sus obras, oblígale á dividir y subdividir la materia con todo el rigor lógico, en beneficio de la claridad. Los dos miembros susodichos encierran cuatro capítulos fundamentales, que

---

1 Vide *Ihía*, tomo 1.º, pág. 67.

versan respectivamente sobre la esencia de Dios, sus atributos, sus operaciones, y la misión divina de Mahoma. Sobre ellos, como sobre cuatro quicios, descansa todo el edificio de la fe. Cada cual, á su vez, se subdivide en diez tesis.»

«De la existencia, esencia y unidad de Dios.»

«I. *Conocimiento de la existencia de Dios.*—El Alcorán es la más clara luz y el más seguro camino para llegar á este conocimiento, porque no hay demostración que iguale á la que Dios mismo hace por sí propio.»

«¿No puse yo, dice, la tierra como una llanura y los montes como picos? ¿Acaso no os creé macho y hembra, y os otorgué el sueño para descanso, la noche como un vestido y el día para buscar el sustento? ¿No fabriqué siete firmamentos y puse una brillante lámpara? ¿No hice descender de las nubes abundante lluvia á fin de producir semillas y plantas y jardines de frondosos árboles? [1].» «La creación de los cielos y la

---

1 *Alcorán*, LXXVIII, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16.

tierra, la separación del día y la noche, la navegación por los mares para utilidad del hombre, la lluvia que Dios hace descender de los cielos para volver á la vida la tierra muerta y desarrollar el organismo de todo ser viviente, la dirección de los vientos y de las nubes encarceladas entre la tierra y el cielo, son, en verdad, señales evidentes para los hombres que entienden [1].» «¿Es que no veis cómo Dios creó siete cielos, en los cuales colocó á la luna como luz y al sol como lámpara, é hizo germinar de la tierra á las plantas para que de ellas sacaseis vuestro alimento? [2].» «¿Pensais acaso que lo que dejais fluir es creación vuestra ó Yo soy su creador? [3].»

«Y á la verdad; no es posible que se oculte á cualquier hombre, por limitado que sea su entendimiento, por poco que medite acerca del sentido de estos versículos, y recorra con su vista las maravillas que encierra

---

1 *Alcorán*, II. 159.

2 *Alcorán*, LXXI, 14, 15, 16, 17.

3 *Alcorán*, LVI, 58. 59. Semen, hoc in textu, oblique tangitur, ut videri fas est.

el universo creado por Dios, el cielo y la tierra, los prodigios de la naturaleza en el reino vegetal y animal, no es posible repito que se le oculte que esta disposición admirable, que este orden tan sabio exige necesariamente un artífice que lo rija, un agente que lo haya dispuesto y determinado.»

«Más aún, hasta el espíritu humano se reconoce como subyugado bajo el dominio de este Señor y dirigido por los decretos de su providencia. Por eso dice el Alcorán [1]: «¿Acaso hay alguna duda de que Dios es el creador de los cielos y de la tierra?» Y cabalmente por eso también envió el Señor á los profetas, para que invitasen á los hombres á la creencia en la unidad de Dios, esto es, para que confesasen que sólo existe *un* Dios. No les mandaron jamás que dijeran que la humanidad y el universo tienen Dios, porque esta creencia se halla arraigada en el corazón del hombre desde su nacimiento, desde sus primeros años, á la manera de una idea innata. Por esta razón dice Dios á Ma-

1. XIV-11.

homa en el Alcorán [1]: «Seguramente que, si preguntas á los hombres quién ha creado los cielos y la tierra, te responderán que Dios.» Por eso añade en otro pasaje [2]: «Levanta tu rostro hacia la religión, como monoteísta, según la natural inclinación conforme á la cual Dios creó á la humanidad, no torciendo esa naturaleza: tal es la religión recta.»

«En consecuencia, tanto los testimonios del Alcorán, como el sentimiento religioso innato en el hombre, nos excusan de formular una demostración apodíctica de la existencia de Dios. Sin embargo, á modo de confirmación y para seguir el ejemplo de los que filosofan en especulativo, diremos, partiendo de los primeros principios:»

«Todo efecto necesita, para comenzar á existir, de una causa que le dé la existencia. Pero el mundo es efecto; luego ha necesitado, para comenzar á existir, de una causa.»

---

1 *Alcorán* XXXI-24.

2 *Alcorán* XXX-29. Esta prueba de Algazel, fundada en la innata inclinación del espíritu humano á creer en la existencia de Dios, está insinuada en otros pasajes del *Ihia*, (tomo 4.°, pág. 229-30) y en el *Almadnún*. (Véase el apéndice 1.°)

«La proposición mayor es evidente; porque todo efecto ha comenzado á existir en un momento determinado del tiempo; y concebimos perfectamente posible que haya comenzado á existir antes ó después de ese momento preciso; luego por fuerza necesita de alguien que le haya determinado á existir en ese instante, prescindiendo de todos los anteriores y ulteriores.»

«La proposición menor exige demostración. Los cuerpos, que constituyen el mundo, no pueden menos de estar en movimiento ó en reposo; es así que ambos accidentes son efectos, y lo que no puede existir sino acompañado de efectos, es también efecto; luego el mundo es efecto».

«Esta demostración envuelve tres tesis:»

«1.ª Los cuerpos no pueden menos de estar en movimiento ó en reposo. Esto es evidente de tal modo, que arrastra por fuerza el asentimiento, sin necesidad de reflexión ni meditación: el que conciba un cuerpo que ni esté en movimiento ni en reposo, seguramente que es un necio y un mentecato.»

«2.ª El movimiento y el reposo son dos

efectos, es decir, dos accidentes que comienzan á existir. Así lo demuestra su mutua sucesión, esto es, que uno de ellos existe después del otro. En efecto, el testimonio de los sentidos nos certifica de ello, respecto de todos los cuerpos que vemos; y, respecto de los que no vemos, es claro que no hay cuerpo alguno en reposo, sin que el entendimiento juzgue posible su movimiento, y recíprocamente. Ahora bien; el accidente que viene *después* del otro, es evidente que comienza á existir; y el que existió *antes*, también es forzoso que haya comenzado á existir, puesto que, al sobrevenir el posterior, cesó su existencia, y si admitiésemos su eternidad, sería absurdo que dejase de existir, según demostraremos al tratar de la eternidad de Dios *á parte post.*»

«3.ª Lo que no puede existir sino acompañado de efectos, es también efecto. Para demostrarlo supongamos lo contrario, á saber, que ese conjunto de efectos no reconoce causa. Entonces resultará que antes de cada uno de esos efectos habrán existido otros y otros sin principio; luego, si esa serie no

acaba, imposible será que haya llegado á la existencia el efecto que tenemos á la vista en el momento actual, porque lo infinito es imposible que termine. De otra manera: supongamos en la esfera celeste un número infinito de revoluciones. Este número ó será par, ó impar, ó par é impar juntamente, ó ni par ni impar. De estas cuatro hipótesis que podemos concebir, las dos últimas son absurdas, puesto que consisten en la unión de cosas contradictorias, es decir, que la afirmación de la una es la negación de la otra, y recíprocamente. La primera hipótesis tambien repugna; porque el número par se convierte en impar, mediante la adición de una unidad; pero ¿cómo ha de faltarle una unidad al infinito? Igual razonamiento cabe en la segunda hipótesis. En consecuencia, ese número tiene que ser limitado.»

«Resulta, pues, de todo este razonamiento que lo que no puede existir sino acompañado de efectos, es también efecto. Y como el mundo es de esta condición, evidentemente ha comenzado á existir, necesitando para ello de una causa.»

«II. *Dios es eterno á parte ante, es decir, su existencia no tiene principio, es anterior á todo ser.*—En efecto; si hubiese comenzado á existir, habría necesitado de alguna causa que le hubiera dado la existencia; esa causa, á su vez, necesitaría de otra, y así sucesivamente; luego ó tendríamos que admitir un encadenamiento infinito de efectos y causas, (el cual, por ende, no podría jamás cumplirse, realizarse), ó llegaríamos á una causa eterna y primera, que es lo que buscamos, y á la cual llamamos artífice, principio, creador ó innovador del mundo.»

«III. *Dios es eterno á parte post, es decir, su existencia no tendrá fin.*—En efecto; una vez que consta su eternidad *á parte ante*, es imposible que deje de existir. Se demuestra: Si dejase de existir, ó sería por sí mismo, ó por una causa contraria á su existencia, la cual le aniquilase. La primera hipótesis envuelve contradición; porque si fuese posible que dejase de existir una cosa, cuya permanencia en el ser se concibe por sí misma, también sería posible que existiese una cosa, cuyo no ser se concibe por sí misma; luego así como

es necesaria una causa para que un ser venga á la existencia, asi también se necesita una causa para que un ser deje de existir.»

«La segunda hipótesis es también absurda. En efecto: esa causa contraria, que suponemos ha de aniquilarle, ó será eterna ó temporánea. En el primer caso, no puede concebirse que exista, simultáneamente á ella, ningun otro ser, porque la suponemos eterna, es decir anterior á todo ser. Ahora bien; consta por las dos tesis precedentes la existencia de Dios *ab æterno*. ¿Cómo, pues, existiría Dios en la eternidad, á la vez que esa causa contraria á El? En el segundo caso, es decir, si esa causa es temporánea, si ha de comenzar á existir, el absurdo es mayor; porque cualquiera ve que no le será más fácil al ser temporal destruir la existencia del eterno, que á éste evitar que aquél comience á existir. Antes por el contrario, mucho menos cuesta evitar que una cosa venga á la existencia, que destruir lo ya existente. Y por otra parte, más energía hay que suponer en un ser eterno que en uno temporáneo.»

«IV. *Dios no es un átomo material que ocupe espacio.*—En efecto; todo átomo de tal condición está determinado, circunscrito por el espacio que ocupa; mas, es indudable que ó estará quieto en él, ó moviéndose para abandonar ese espacio; luego no estará exento de movimiento ó de reposo; pero estos dos accidentes son temporáneos, no eternos; y lo que no está exento de cosas temporáneas, lo es tambien [1]; luego Dios no sería eterno. De otra parte, si se cree concebible una sustancia eterna que ocupe espacio, también será admisible para la inteligencia la eternidad de las sustancias corpóreas que constituyen el universo [2]. Sin embargo, algunos aplican á Dios esta denominación de *sustancia*, pero entendiendo por ella el ser que no ocupa espacio; estos tales no yerran en cuanto á la idea, aunque emplean palabras equívocas [3].»

«V. *Dios no es cuerpo, compuesto de átomos.*—

---

1 Vide supra, tesis I.

2 Es decir, sería falsa la I tesis.

3 Refiérese Algazel en este pasaje á los motacálimes que empleaban la palabra جوهر indistintamente para significar *átomo* y *sustancia*.

Esta tesis es consecuencia de la anterior. En efecto; todo cuerpo está circunscrito por un espacio, y además es un agregado de átomos. Ahora bien, el átomo no puede dejar de estar unido á otro ó separado, en movimiento ó en reposo, dotado de figura y cantidad: todos los cuales accidentes son temporáneos, comienzan á existir; luego no pueden atribuirse á Dios. De otra parte, si se creyera admisible que el autor del universo es cuerpo, cabría predicar del sol, de la luna ó de cualquier otro cuerpo, la divinidad.»

«VI. *Dios no es accidente que sobrevenga á un cuerpo y subsista en él.*—En efecto; todo cuerpo es indudablemente un efecto que comienza á existir eu el tiempo, y cuya causa ha existido antes que él. ¿Cómo, pues, va á ser Dios accidente que subsista en el cuerpo, si hemos demostrado que El es el único que existe desde toda la eternidad, sin compañero, y que después creó los cuerpos y sus accidentes? Por otra parte, Dios, según probaremos, es sabio, poderoso, creador, etc.; estos atributos no pueden predicarse de los accidentes; más aún, no pueden concebirse sino

respecto de un ser que subsista en sí mismo, que sea independiente por su misma esencia.»

«Infiérese de las anteriores tesis que Dios es un ser que subsiste en sí mismo, sin ser átomo, ni cuerpo, ni accidente. Y como el universo visible es un conjunto de átomos, accidentes y cuerpos, resulta que Dios no se asemeja á cosa alguna, y que ningún ser se le parece. El es el único viviente que subsiste por necesidad de su esencia.»

«VII. *Dios está exento, por su esencia, de toda relación de lugar que le determine.*—Estas relaciones son seis, á saber: sobre, debajo, derecha, izquierda, delante y detrás. En efecto: cabalmente todas esas relaciones deben á Dios la existencia, mediante la creación del hombre; porque, habiendo sido creado éste en tal forma, que posea dos extremos, uno por el cual se apoye sobre la tierra, llamado pie, y otro opuesto á él, llamado cabeza, nacen de aquí dos relaciones denominadas respectivamente *debajo* y *sobre:* la primera en orden á lo que está inmediato á los pies, y la segunda en orden á lo que está inmediato á la cabeza. Tan es así, que para la hormiga,

que anda por el techo de una habitación, es inferior lo que para nosotros es superior. De la misma manera, al crear Dios al hombre con dos manos, una más fuerte que la otra, en la mayoría de los casos, denominadas respectivamente *derecha* é *izquierda*, dió con ello origen á las relaciones que tienen ese mismo nombre, las cuales se aplican á lo que existe inmediatamente de cada una de ellas. Y por fin, puesto que el cuerpo humano tiene dos fases ó aspectos, uno en cuya dirección van sus miradas y sus pasos, y otro opuesto á éste, las relaciones denominadas *delante* y *detrás* no tienen tampoco otro origen que la disposición misma del cuerpo del hombre. Luego, si éste no hubiese sido creado en la disposición que posee, sino de forma esférica, por ejemplo, jamás habrían existido tales relaciones de lugar, ¿Cómo, por consiguiente, ha podido existir en la eternidad Dios determinado por tales relaciones, si son temporales? ¿O cómo ha podido Dios venir á ser por ellas determinado en el tiempo? ¿Acaso porque crease al mundo sobre ó debajo de sí? ¡Lejos de nosotros

tal afirmación, porque á Dios no puede atribuirse cabeza ni pies!... Y en general, todas estas relaciones repugnan en Dios porque envuelven cierta determinación y circunscripción en el espacio, semejante á la que es propia de los cuerpos y de sus accidentes, y ya hemos demostrado que Dios no es ninguna de ambas cosas. Y aunque es cierto que implícitamente aplicamos á Dios la relación de superioridad respecto del mundo, cuando en nuestras súplicas levantamos las manos al cielo, esto es porque el cielo es el lugar á donde dirigimos la oración, y también porque con ese ademán queremos dar á entender la majestad y sublimidad del Señor á quien pedimos, el cual se halla por encima de todo ser, en razón del dominio y soberanía que goza respecto de todo el universo.»

«VIII. *Dios está sentado sobre su trono.*—Esta tesis alcoránica ha de interpretarse alegóricamente, en conformidad con las tesis anteriores. Significa, por tanto, que Dios es soberano Señor de todo el universo. Si se hubiere de tomar en sentido literal, resulta-

ría el absurdo de que Dios sería cuerpo que ocupa lugar.»

«IX. *Dios, aunque exento de extensión y figura, aunque inmune de toda relación de lugar, es visible á los ojos del hombre en la eterna morada del paraíso.*—Así lo afirma el Alcorán [1]: «Los rostros de los bienaventurados resplandecerán entonces, al mirar á su Señor.» Pero en este mundo no puede ser visto, según aquel otro pasaje [2]: «Los ojos no lo perciben; pero El percibe los ojos»; y según la respuesta que volvió el Señor á Moisés, diciéndole [3]: «No me verás.» ¿Cómo, pues, el motázil ha de conocer de los atributos del Señor lo que ignoró Moisés? Y ¿cómo pidió Moisés ver á Dios, si era cosa imposible? ¡Será de mejor condición la ignorancia de los herejes, es decir la ignorancia de los estúpidos, que la de los profetas! Los citados versículos alcoránicos, en que se atribuye á Dios la visión, se pueden tomar en sentido literal porque de ello no se sigue ningún absurdo, ya que la

---

1 LXXX-22, 23.
2 VI-103.
3 VII-139.

visión es una especie de ilustración y de conocimiento; diferénciase tan sólo de la ciencia racional en que es más completa y evidente; luego, si es posible atribuir la ciencia á Dios, sin que esto envuelva en El relación de lugar, también lo será la visión, sin que para ello haya que afirmar de El dicha relación. Y así como es posible que Dios vea á los hombres, sin estar en frente de ellos, así también es posible que los hombres le vean, sin dicha condición; porque de la visión ha de afirmarse lo mismo que del conocimiento [1].»

«X. *Dios es único sin compañero y sólo sin igual, por razón del acto creador.*—Así lo demuestra el Alcorán, diciendo [2]: «Si además

1 Mr. Carra de Vaux, en su trabajo titulado *Gazali. Le traité de la renovation des sciences religieuses*, que en general es bastante exacto, da à toda esta tesis un sentido completamente contrario al que tiene. Algazel, como se ve en el texto, no se propone otra cosa que defender la posibilidad de la visión beatífica: para nada habla de la visión de Dios por los santos en este mundo. Otros errores de detalle y de menor importancia que el anterior se han deslizado al sabio orientalista, en las tesis I, III y VI.

2 XXI—22.

de Dios hubiese otros dioses en el cielo y la tierra, seguramente que se destruirían.» Con estas palabras quiere decir que, si hubiese dos dioses, y uno de ellos quisiera una cosa, y el otro se viera obligado á acceder á su voluntad, este segundo quedaría subyugado é impotente y no sería, por tanto, dios. Y si, por el contrario, tuviese poder bastante para resistirle y ponerle obstáculos, entonces él sería Dios, y no el primero.»

«De los atributos divinos.»

«I. *El autor del universo es poderoso.*—Así lo afirma el Alcorán [1]: «Dios es omnipotente.» La razón estriba en que el mundo manifiesta ser obra de sabiduría, efecto de orden. El que, viendo un traje de seda, tejido hermosamente y ornado de bordados con toda proporción y gusto distribuídos, se imagine que aquella obra de arte procede de un muerto ó de un hombre incapaz, ha perdido la cabeza y camina rápidamente hacia la imbecilidad y la ignorancia.»

---

1 II-19 et alibi.

«II. *Dios conoce todas las cosas, comprende todo lo creado, sin que se oculte á su saber la cosa más pequeña en los cielos ni en la tierra.*—Así lo dice el Alcorán [1]: «Dios es omnisciente.» Y que esto es verdad, lo demuestra aquel otro pasaje [2]: «¿Acaso no conocerá aquél que creó?» Con estas palabras, en efecto, la sabiduría profunda de Dios endereza tu razón para que, fundada en las criaturas, pueda inducir que Dios se halla dotado de ciencia; y esto sin ningún género de duda, si atentamente reflexionas acerca del orden y armonía del universo que es el efecto de su omnipotencia. Porque, á la verdad, el más débil y despreciable ser de la creación arguye la sabiduría de su autor, por la regularidad y economía de su constitución. Como se ve, pues, este argumento, que el mismo Dios insinúa en el Alcorán, es el más claro y exacto que puede presentarse.»

«III. *Dios es viviente.*—Este atributo de la vida se funda en los dos anteriores; porque,

---

1 II-27 et alibi.
2 LXVII-14.

si un ser omnipotente, sabio, activo y ordenador pudiera concebirse sin la vida, podríamos dudar de la vida de los animales, al ver cómo pasan alternativamente del movimiento al reposo. Más aún, hasta podríamos dudar de la vida de los hombres que se dedican á las artes y oficios. Todo lo cual sumiría al entendimiento humano en un abismo de errores y extravíos.»

«IV. *Dios está dotado de voluntad con la cual quiere lo que hace; y no existe cosa alguna que no penda de su voluntad y de ella proceda.*—Dios, en efecto, es el que da la existencia, y la devuelve, después de quitarla. El obra lo que le place. Y ¿cómo no ha de estar dotado de voluntad? De todo acto, que de El procede, concebimos otro acto contrario, que proceda de El igualmente. Y si no tiene contrario, concebimos como posible, que proceda en un tiempo anterior ó posterior. Ahora bien; un poder, que dice idéntica relación á dos actos contrarios ó á dos tiempos diversos, exige forzosamente una voluntad que le decida á uno de esos dos objetos posibles. Ni se diga que para esto basta el atributo

de la ciencia, la cual puede determinar el objeto conocido hasta el punto de que solamente exista en el tiempo al cual precedió el conocimiento de su existencia. Si esto fuese posible, también lo sería que el dicho atributo de la ciencia reemplazase al del poder, y entonces dijéramos que el objeto existe sin poder, y sólo porque le precedió el conocimiento divino de su existencia.»

«V. *Dios ve y oye, sin que á su mirada se escondan los más íntimos secretos de la conciencia, ni los más ocultos pensamientos, y sin que se escape á sus oídos ni siquiera la imperceptible voz del más pequeño insecto.*—En efecto; el oído y la vista son indudablemente perfecciones. ¿Cómo, pues, ha de ser la criatura más perfecta que el Creador, y la obra de arte de más elevada condición que el artífice? ¿Cómo es posible una distribución tan injusta, que otorgue la imperfección á la causa, y la perfección á su efecto y á su obra?... Sin embargo, téngase presente que, así como entendemos que Dios obra sin miembros corpóreos, y conoce sin corazón ni cerebro, así también hay que en-

tender que ve sin pupila, y que oye sin oreja, porque en ambos casos la razón es la misma.»

«VI. *Dios habla, con palabra que subsiste en su esencia, que ni es sonido articulado ni inarticulado, más aún, que no se asemeja á ninguna especie de palabras.*—La palabra en realidad, la palabra propiamente dicha, es la del alma. Los sonidos articulados, llamados letras, en los que se convierte la voz humana, son únicamente signos que manifiestan el verbo mental, de la misma manera que en otras ocasiones se emplean movimientos del cuerpo, ademanes, para idéntico fin...»

«Yo no sé cómo hay necios para quienes esta tesis sea dudosa. Si no creen verosímil que pueda oirse la palabra porque carece de sonido articulado é inarticulado, también deberán negar que pueda verse en el paraíso un Ser que carece de cuerpo y de color. Si conciben que pueda verse lo incorpóreo, incoloro é inextenso, por más que hasta este momento no hayan visto sino lo extenso, corpóreo y dotado de color, seguramente que también concebirán respecto del sentido del

oído lo que han concebido respecto del de la vista. Y si admiten que Dios con un solo y simplicísimo acto del entendimiento conoce todas las cosas, también habrán de admitir que con un solo y simplicísimo atributo, su palabra, expresa todas las ideas que los hombres pueden manifestar con toda clase de lenguaje. Y finalmente, si entienden que los siete cielos, el paraíso y el infierno están escritos en una pequeña hoja de papel y conservados en el corazón y pintados en la retina, sin que para ello resida la esencia misma de los cielos y la tierra, del paraíso y del infierno en la retina, en el corazón y en la hoja de papel, seguramente que entenderán también que la palabra de Dios puede ser leída con la lengua humana y conservada en los corazones y escrita sobre las páginas del Alcorán, sin que para ello haya de residir materialmente en esos objetos la esencia misma de esa palabra; porque, si así fuese, habríamos de decir, por ejemplo, que la esencia de Dios residía en las páginas, en las cuales su nombre está escrito, ó que el infierno reside materialmente en otras páginas

en que de él se habla, y no obstante, esas páginas no se queman [1].»

«VII. *La palabra de Dios, que subsiste en su esencia, es eterna, como todos sus atributos.*—En efecto, repugna que Dios sea sujeto de algo temporal, y que esté sometido á cambios. Como de su esencia, así también de todos sus atributos debe predicarse la eternidad, porque en ningún concepto puede alcanzar á Dios la mutación que envuelve la categoría del tiempo. Por tanto, así como, en la eternidad que concebimos pasada, Dios ha sido siempre sujeto de sus gloriosos atributos, así también, en la que está por venir, Dios permanecerá siempre inmune de toda alteración. Y esto es así, porque el sujeto en quien subsisten entidades temporales, no puede eximirse de ellas; y el ser de tal condición es también temporal. Ahora bien; la categoría del tiempo se predica de los cuerpos, por razón tan sólo de estar expuestos á cambios y alteraciones en sus propiedades. ¿Cómo,

1 Este símil del fuego está plenamente desarrollado en el *Quitab-olcham*, pág. 36-38.

por consiguiente, ha de participar su Creador de esa posibilidad de cambio que á los cuerpos caracteriza?»

«Resulta, pues, de esta demostración, que la palabra de Dios es eterna y subsiste en su esencia, y que solamente son temporales los sonidos que la manifiestan y significan.»

«He aquí ahora un símil que hará inteligible esta doctrina. Supongamos un padre que tenga el propósito decidido de exigir al primer hijo que tenga, que se dedique al estudio. Antes de nacer el hijo, ya existe en la voluntad del padre ese precepto que piensa imponerle; pero nadie dirá que ese precepto es impuesto de hecho, hasta que el hijo nazca y llegue á la edad de la razón y pueda enterarse de que su padre tiene ese propósito y comience á estudiar. Pues de la misma manera ha de entenderse, por ejemplo, la orden que dió el Señor á Moisés, cuando le dijo [1]: «Quítate las sandalias.» Lo significado por esas palabras subsistía en Dios *ab æterno;* pero sólo en él momento en

[1] *Alcorán* XX-12.

que á Moisés le fué revelado lo que esas palabras significan, podrá decirse que Dios se lo mandó, que Dios le habló, y que él oyó su palabra eterna.»

«VIII. *La ciencia de Dios es eterna; es decir, Dios no cesa de conocer su propia esencia, sus atributos y todas las criaturas que de El proceden.* De modo que, aunque éstas comienzan á existir en el tiempo, Dios no las conoce por un acto de entender temporal, sino que, al venir ellas á la existencia, son conocidas por Dios mediante su ciencia eterna. En efecto, si tuviésemos ciencia cierta é infalible de que mañana ha de venir Zeid al salir el sol, y esta ciencia permaneciera en nosotros invariable hasta dicho momento, seguramente que conoceríamos la venida de Zeid, al verificarse ésta en dicho momento, no por un nuevo acto de conocer, sino por aquel acto anterior. Igualmente, pues, ha de entenderse la eternidad de la ciencia divina [1].»

«IX. *La voluntad de Dios es eterna; las criaturas vienen á la existencia, por creación, en los*

1 El mismo símil utiliza Algazel en el *Tehâfot*, pág. 57, con idéntico propósito.

momentos predeterminados por la ciencia eterna de Dios y queridos por su eterna voluntad.—En efecto; si su voluntad comenzase á existir en el tiempo, la esencia de Dios, en la cual su voluntad subsiste, sería sujeto de cosas temporales, lo cual repugna [1]. Y si se quiere suponerque la voluntad comienza á existir, no en la esencia de Dios, sino en un sujeto extraño, entonces no podrá decirse que Dios quiere; como no puedes decir que tú mueves, si el movimiento no subsiste en tu esencia. Pero hay más: cualquiera que sea la hipótesis, es evidente que, si la voluntad divina comenzase á existir, necesitaría para ello de otra voluntad, y ésta de otra, y así hasta el infinito. Ni se diga que puede la voluntad comenzar á existir por sí misma, sin el influjo de otra voluntad; porque entonces, también hubiera podido comenzar á existir el universo, sin necesidad de una voluntad.»

«X. *Dios es sabio por la ciencia, vivo por la vida, poderoso por el poder, queriente por la vo—*

---

1 Vide supra, tesis I del primer capítulo.

luntad, hablante por la palabra, oyente por el oído y vidente por la vista. En otros términos, de Él se predican todos estos atributos eternos. Los que dicen que Dios conoce sin ciencia, incurren en el mismo absurdo que si dijesen que alguien es rico sin riquezas, ó que existe ciencia sin sujeto que conoce, ó sujeto cognoscente sin objeto conocido. En efecto, el conocer, el objeto conocido y el sujeto cognoscente son tres entidades que se enlazan necesariamente entre sí, como el matar, el muerto y el matador... Luego, así como no se concibe que exista un matador sin matar, así tampoco se concibe un sabio sin ciencia [1]...»

«De las operaciones divinas.»

«I. *Todo fenómeno que en el universo viene á la existencia es obra, producto y creación de Dios solo.*—Él crea todos los seres, las facultades de éstos y los movimientos de estas facultades. Todas las operaciones de sus siervos, creadas

---

1 Esta tesis va contra los filósofos y motáziles que negaban los atributos divinos, como contrarios á la simplicidad de la esencia de Dios. Vide *Tehâfot*, cuestion sexta (pág. 41), en el apéndice 2.º.

son por El, y pendientes están de su omnipotencia. Así lo enseña el Alcorán [1]: «Dios es el creador de todo ser.» «Dios os ha creado, y crea todo lo que haceis [2].» «Ya guardeis secretas vuestras palabras, ya las divulgueis, Dios conoce lo más secreto de los corazones; porque ¿acaso no conocerá el que crea? El es el sabio profundo [3]!» En este pasaje, el Señor manda á sus siervos que tengan buen cuidado de todas sus palabras, obras y pensamientos, porque El conoce los caminos de las acciones del hombre; y prueba que conoce, fundándose en la creación. Y ¿cómo no ha de ser Dios creador de las operaciones y facultades de sus siervos, completamente y sin ninguna restricción, supuesto que todas ellas consisten en un movimiento? ¿Pueden acaso dejar de ser semejantes entre sí todas las operaciones de las criaturas en esto, es decir, en que esencialmente consistan en un movimiento? Y si todas son semejantes ¿qué razón hay para

---

1 XXXIX-63 et alibi.
2 XXXVII-94.
3 LXVII-13, 14.

excluir á unas, y no á otras, de esa su nativa dependencia? Además; ¿cómo sostener que sólo las operaciones de los irracionales son creadas por Dios, cuando algunos, como las arañas y las abejas, realizan delicadísimas obras de arte que pasman de admiración á los más inteligentes maestros? Y sin embargo, ¿cómo afirmar, por el contrario, que esas obras de arte son realizadas exclusivamente por los irracionales, sin la intervención de Dios, cuando ellos no conocen al detalle y con toda perfección la utilidad que sus obras pueden producir? ¡Nada! ¡Nada! Las criaturas son de baja y miserable condición! ¡Sólo el Rey omnipotente de cielos y tierra obra y dispone con absoluta independencia!»

«II. *Esta independencia de Dios en la producción de los movimientos del hombre no excluye que sean también efecto del poder del hombre, per modum acquisitionis.*—Dios crea juntamente el poder y el efecto de este poder, es decir, la libertad de elección y el acto de elegir; pero con la siguiente diferencia: el poder es una propiedad del hombre y una creación de Dios, más no, una adquisición del hombre;

en cambio, el efecto de ese poder, es decir, el movimiento actual, es una creación de Dios, una propiedad del hombre, y una adquisición de éste. En efecto; ese movimiento, puesto que comienza á existir en el tiempo, es efecto de la omnipotencia divina que lo ha creado; pero, á la par, dice relación á una propiedad del hombre, llamada poder; y considerado bajo esta relación, recibe ya el nombre de adquisición. Y á la verdad; ¿cómo puede ser todo acto humano absolutamente necesario, si el hombre distingue con evidencia entre el movimiento libre y el temblor convulsivo que no puede evitar? Y ¿cómo, por el contrario, puede ser absolutamente creado por el hombre, si él no conoce de una manera comprensiva y detallada los elementos que integran y constituyen su acto? Luego, siendo absurdos los dos extremos, resta que adoptemos la solución intermedia, en la cual la verdad consiste, es decir, que el acto humano es efecto del poder de Dios por creación, y del poder del hombre por adquisición. Y no se diga que la relación del acto humano con el poder divino por creación es necesaria, y

excluye, por tanto, toda otra relación; porque también el poder divino se refiere, desde toda la eternidad, al mundo, y sin embargo, no por esa relación sola fué creado el mundo desde la eternidad; y así, al acaecer la creación, el poder divino se refiere al mundo bajo un nuevo respecto. De donde resulta que la relación del poder no se determina precisamente por el hecho de acaecer su efecto.»

«III. *El acto humano, aunque adquirido por el hombre, no deja de ser querido por Dios;* de modo que no acaece en todo el universo visible é invisible acción alguna, por insignificante que se la suponga, sin que sea decretada, determinada y querida por El. De El procede el bien y el mal, la utilidad y el daño, la religión y la irreligión, el islam y la infidelidad, la salvación y la perdición, el extravío y la rectitud, la sumisión y la rebelión, el politeísmo y la fe. No hay quien resista su decreto ni quien reforme su decisión. «Extravía á quien quiere y dirige á quien le place [1].» «No se le pregunta por lo

---

1 *Alcorán*, XVI-95.

que hace [1]...» Esta tesis la demuestra ante todo el testimonio unánime de todos los pueblos, que dicen: «Lo que Dios quiere acaece, y lo que no quiere, no acaece.» Así lo afirma también el Alcorán [2]: «Si Dios quisiera, dirigiría á todas las gentes por el camino recto.» «Si quisiéramos, á todas las almas las conduciríamos por su recto camino [3].» Demuéstrala también la razón; porque si los pecados y vicios fuesen aborrecidos por Dios, si no los quisiera, si solamente sucediesen conforme á la voluntad del demonio, á quien Dios confunda, (y esto, apesar de que el demonio es enemigo de Dios, y á pesar de que cuanto en el mundo acaece conforme á la voluntad del demonio es mucho más que lo que acaece conforme á la voluntad de Dios,) si esto fuese así, pregunto y digo: ¿Cómo cree posible el muslim, que el Rey soberano de la majestad y de la gloria quede reducido á un tan ínfimo rango de autoridad, que desdeñaría

1 *Alcorán*, XXI-23.
2 XIII-30.
3 XXXII-13.

seguramente el jefe ó alcalde de una aldea? Porque, si su enemigo conseguía que en el pueblo se hiciese su voluntad en más ocasiones que la voluntad del alcalde, éste sin duda alguna que abominaría de su propia autoridad y abandonaría el cargo que desempeñaba. Pues bien; más son los vicios que las virtudes en la humanidad; si, pues, según sostienen los herejes, los vicios acaecen contra la voluntad de Dios, quedará relegado al colmo de la debilidad y de la impotencia el que es Señor de los señores, el que, por tanto, está muy por encima de las audaces afirmaciones de los innovadores. Por otra parte, puesto que hemos demostrado que los actos humanos son creados por Dios, resulta evidente que Dios los quiere.»

«Pero se dirá: ¿cómo es pues que Dios prohibe lo que quiere? y ¿cómo manda lo que no quiere?»

«A esta dificultad se responde que son dos cosas muy distintas el precepto y la voluntad. Véase, si no, en el ejemplo siguiente. Un amo golpea á su esclavo. El rey censura al amo por su acción; pero el amo se excusa

diciendo que el esclavo le ha desobedecido. El rey no se da por satisfecho con su excusa, y le exige que la demuestre, mandando al esclavo que haga alguna cosa en su presencia para ver si le desobedece. Entonces el amo dice al esclavo: «Ensilla esa bestia en presencia del rey.» Es indudable que el amo manda al esclavo lo que no quiere que haga: lo *manda*, porque, de lo contrario, el rey no admitiría sus excusas; pero no lo *quiere*, porque esto equivaldría á querer su propia muerte, lo cual es imposible.»

«IV. *Dios ha creado á los hombres y les ha impuesto determinadas obligaciones gratuitamente, es decir, por pura generosidad, sin que á ello estuviese obligado.*—Los motáziles [1] sostienen que esos dos actos eran necesarios á Dios para la salvación de los hombres. Pero esta opinión es absurda: solo Dios es el que obliga, manda y prohibe. ¿Cómo, en efecto, ha de estar Dios sujeto á la coacción, expuesto á la necesidad y á la exigencia? La palabra *necesario* no tiene

---

1 Para esta tesis y algunas de las siguientes, véanse en El Xahrastaní las opiniones de los motáziles, pág. 29-30.

más que uno de estos dos sentidos: 1.° el acto cuya omisión acarrea algún daño, ya remoto, como cuando decimos que al hombre le es necesario servir á Dios para no ser castigado en la otra vida, ya próximo, como cuando se dice que al sediento le es necesario beber agua para no morir. 2.° Aquello cuya negación conduce á un absurdo; como cuando decimos que al conocimiento le es necesario un objeto; porque la negación de éste conduce al absurdo de que el conocimiento sea ignorancia. Esto supuesto, si el adversario dice que la creación es necesaria respecto de Dios, en el primer sentido, expone á Dios á un daño. Si lo dice en el segundo sentido, su opinión es aceptable, porque, una vez supuesta la presciencia divina de la creación, es necesario, no puede menos de existir el objeto de esa presciencia, es decir, la creación. Si la palabra *necesario* la toma en un tercer sentido, será ininteligible. Además, eso de decir que Dios creó necesariamente para la salvación de los hombres, es un absurdo, porque Dios no hubiera experimentado daño alguno si hubiera dejado

de crear. Y por otra parte, la salvación de los hombres hubiera exigido acaso que los crease en el paraíso; pero, crearlos en esta casa de miserias, sujetos á pecados, y expuestos al peligro del castigo y al temor del juicio final y de la terrible cuenta, ¡eso no es felicidad ni salvación para quien sepa lo que se dice!»

«V. *Dios puede imponer á los hombres obligaciones que éstos son incapaces de cumplir.*—Esta tesis va coutra los motáziles.—Si Dios no pudiese imponer tales obligaciones, sería absurdo pedirle que no lo hiciera. Ahora bien; como dice el Alcorán [1], los hombres piden á Dios que no les imponga obligaciones de que no son capaces....»

«VI. *Dios puede castigar y hacer sufrir á sus criaturas, sin pecado anterior ni premio ulterior.* Esta tesis va contra los motáziles.—En efecto; Dios puede disponer á su arbitrio de sus súbditos, de todo lo que es propiedad suya; y no se concibe que esta su libérrima disposición pueda ser contrariada por alguien.

---

1 II-286.

Además, la injusticia consiste en que uno disponga á su arbitrio sobre la propiedad ejena sin permiso del amo. Luego repugna decir que Dios es injusto; porque no existe, respecto de El, propiedad ajena en la cual obrase injustamente si dispusiera de ella á su albedrío [1]. También se demuestra que es posible á Dios lo afirmado en la tesis, por el hecho. En efecto; el degollar á las bestias y, en general, los castigos que los hombres les imponen, son sufrimientos, dolores que ellas experimentan sin haber cometido pecados. Pero se dirá: Dios las volverá á la vida y las remunerará en la medida de los sufrimientos que han experimentado; y á ello está obligado Dios. A lo cual responderé que quien pretende que Dios está obligado á resucitar todas las hormigas que pisoteamos ó las chinches que aplastamos, sólo para premiar los dolores que han sufrido, seguramente que ese tal está fuera de lo que dictan la razón y la revelación. Porque se le puede decir: es

---

1 Esta idea está insinuada en el *Almadnún*, página 13, como puede verse en el apéndice 1.º

absurdo que á Dios le sea necesario resucitar y premiar á esos animales, en el sentido de que, si no obra así, le sobrevendrá algún daño. Y, según hemos visto arriba, la palabra *necesario* no puede aplicarse á Dios en otro sentido.»

«VII. *Dios hace con los hombres lo que quiere, sin que esté obligado á hacer lo que sea mejor para ellos;* porque, según hemos dicho, nada es necesario para Dios, ni se concibe, respecto de El, la necesidad, ni cabe pedirle cuenta de sus acciones. El motázil, como vimos, pretende que Dios está obligado á obrar siempre lo mejor. Veamos, pues, cómo responde, en harmonía con su doctrina, á la cuestión que vamos á proponerle. Supongamos una disputa en el otro mundo entre un niño y un adulto que han muerto dentro de la fe islámica. Dios ha colocado al adulto en un grado de gloria superior al niño, porque después del uso de razón se ha afanado por cumplir los preceptos y ha creído los dogmas de la religión; Dios, según afirma el motázil, estaba obligado á premiarle con ese grado de gloria superior. Si el niño dijese á

Dios: «¿Por qué, Señor, le has colocado encima de mí?», Dios respondería: «Porque llegó á la edad de la razón y trabajó por cumplir mis preceptos». Pero entonces objetará el niño: «Tú, Señor, me has hecho morir en la niñez, y estabas obligado á conservarme la vida para que, llegando á la pubertad, te pudiese servir con obras. Has sido, por consiguiente, injusto otorgando á ese la larga vida que á mí me has negado. ¿Por qué le has distinguido así?» «Porque yo sabía, responderá Dios, que si hubieses llegado á tener uso de razón, habrías caído en el politeísmo ó hubieras desobedecido mis preceptos; de modo que lo mejor para tí era morir en la niñez.» Así se excusaría probablemente Dios, según la doctrina motázil. Pero, he aquí, que del fondo de los infiernos gritan los infieles diciendo: «¡Señor! Si sabías que, al llegar al uso de razón, habíamos de caer en el politeísmo, ¿por qué no nos hiciste morir en la niñez? ¡Satisfechos estaríamos con ocupar en el paraíso un lugar inferior al del niño musulmán!» Y ¿qué contestación se dará á esta pregunta? ¿Acaso cabe decir otra

cosa sino que los juicios de Dios, por su misma majestad y excelsitud, no pueden sujetarse al criterio de los motáziles?»

«Pero se dirá: Si Dios, pudiendo procurar lo mejor para los hombres, les coloca en circunstancias á propósito para poder castigarles, ese modo de obrar Dios es perverso é indigno de su sabiduría.»

«A esta objeción respondo que acción perversa es aquella que no se armoniza con el fin. De modo que una acción puede ser perversa para una persona, y recta para otra, si se armoniza con los particulares fines de ésta, pero no con los de aquélla. Así, por ejemplo, el asesinato de un hombre parecerá acción perversa á sus amigos, y recta á sus enemigos. Esto supuesto, es absurdo llamar perversa aquella acción que no se armoniza con el fin del Creador, porque Dios no tiene fin. Luego no se concibe que Dios realice acciones perversas. Como tampoco se concibe, según dijimos, que Dios cometa acciones injustas, porque la injusticia, es decir, disponer libremente de la propiedad ajena, no cabe respecto de Dios. Pero, si por acción

perversa se ha de entender aquella que no se armoniza con los fines de otra persona, entonces ¿por qué decís vosotros, motáziles, que obrar así es imposible á Dios? ¿No demuestran acaso lo contrario de esa vuestra importuna objeción las amargas quejas de los condenados del infierno?»

«Y finalmente ese modo de obrar de Dios tampoco destruye su sabiduría; porque se llama sabio el que, conociendo las cosas tal cual son en sí, tiene poder y habilidad suficiente para realizarlas conforme á su voluntad. Ahora bien; este concepto de sabiduría ¿por dónde exige que Dios procure lo mejor para las criaturas? Entre los hombres, el sabio, si procura lo mejor, es sólo con relación á sí mismo, ya para obtener en este mundo alabanza, ya para conseguir el premio en la otra vida, ó para evitarse algún perjuicio. Mas respecto de Dios todo esto es imposible.»

«VIII. *El hombre está obligado á conocer y obedecer á Dios, porque así lo manda la revelación, no porque así lo dicte la razón.*—Esta tesis es contra los motáziles.—Se demuestra: Si la razón exigiese del hombre que obedeciera

á Dios, ó se lo exigiría para no obtener fruto alguno de su obediencia, ó para sacar de ella alguna utilidad. Lo primero es absurdo, porque la razón no exige jamás cosas sin finalidad, cosas inútiles. Resta pues que la razón exija al hombre que obedezca á Dios para algún fin; pero este fin puede redundar en provecho de Dios ó del hombre. La primera de estas dos hipótesis también repugna, porque Dios no necesita conseguir fin ni utilidad alguna; más aún, para El son cosas, que le dejan en el mismo estado de indiferencia, la infidelidad y la fe, la obediencia y la desobediencia á sus preceptos. Luego, si la razón exige del hombre dicha sumisión á Dios, será porque obrando así, conseguirá el hombre su fin. Ahora bien; la razón no dicta esto, porque cabalmente dicta que, obedeciendo á Dios, no consigue ninguna utilidad en este mundo; antes por el contrario tiene que sufrir grandes trabajos para cumplir los preceptos divinos, y ha de contradecir á los impulsos naturales de las pasiones. Resta, por consiguiente, que el hombre deba obedecer á Dios para conseguir su fin último,

es decir, para obtener el premio y evitar el castigo en la otra vida. Pero ¿quién nos garantiza, por dónde sabemos que Dios premiará la obediencia y la desobediencia á sus preceptos, en lugar de castigar igualmente ambos modos de obrar, siendo así que para El los dos son perfectamente iguales, y no experimenta respeto de ninguno de ambos simpatía especial que pudiera determinar su indiferencia? La revelación únicamente es la que nos enseña á distinguir esto. Porque yerra el que toma como criterio para tal distinción cierta secreta analogía entre la criatura y el Creador, en virtud de la cual se aprecia la diferencia que hay entre el vicio y la virtud, por la íntima satisfacción, gozo y deleite que se experimenta practicando ésta y huyendo de aquél.»

«Pero se dirá: Según la anterior doctrina, sólo la revelación es la que exige al hombre conocer y obedecer á Dios. Por otra parte, la obligación ésta, que la revelación impone, no tiene fuerza, mientras no la conozca aquel á quien ha de obligar. Este, por consiguiente, podría decir al Profeta: «La razón no

exige que yo conozca á Dios; la obligación, que la revelación impone, no tiene fuerza contra mí, mientras yo no la conozca, y yo no pienso adelantarme á conocerla.» Seguramente que este argumento cerraría la boca al Profeta.»

«Respondo: Ese modo de hablar es semejante al que vamos á ver en el siguiente ejemplo. Supongamos que á un hombre, que está parado en un sitio cualquiera, le dice otro: «Detrás de tí hay una fiera; si no te quitas de ahí, te mata. Vuélvete y mira, y verás como es verdad lo que digo.» El interpelado contesta: «No me constará que es verdad lo que dices, mientras no me vuelva á mirar atrás; y yo no pienso volverme á mirar atrás, mientras no me conste que es verdad lo que dices.» Indudablemente, esa contestación prueba que ese hombre es un estúpido y que quiere exponerse á morir; pero de ningún modo demuestra que haya obrado mal el que le avisó el peligro en que se hallaba.»

«Pues bien; no de otro modo el Profeta nos dice: «Tras de vosotros está la muerte y, además de la muerte, bestias feroces y un

fuego abrasador. Si no tomais precauciones contra tamaños males, si no procurais informaros de que es verdad lo que digo, volviendo vuestros ojos hacia mis milagros, pereceréis. El que se vuelva, conocerá que es verdad, tomará precauciones y se salvará. El que no se vuelva, sino que permanezca indiferente, está perdido, perecerá. Pero á mí ningún daño me ha de sobrevenir, aunque todos los hombres se pierdan. El perjuicio recae tan sólo sobre el adulto que tenga uso de razón.»

«Así pues, la revelación nos dice que existen, después de la muerte, castigos terribles. La razón, por su parte, nos hace comprender qué significan esas palabras de la revelación, y además nos demuestra que lo que esas palabras significan es posible. Y, por fin, el instinto natural nos impulsa á tomar precauciones contra esos castigos. Ahora bien; decimos que una cosa nos obliga ó nos es necesaria, si de su omisión se nos ha de originar algún daño. Por consiguiente, la revelación es la que obliga ó exige al hombre que obedezca á Dios, en cuanto que ella

sola es la que le asegura la existencia de los males á los que se expone. En cambio, la razón no demuestra que esté expuesto á tales males, después de la muerte, el que da gusto á sus pasiones.»

«Tal es, en suma, el influjo que respectivamente ejercen la razón y la revelación en esto de exigir ú obligar al hombre á que obedezca á Dios. Si los hombres no temiesen los males á que se exponen en la vida futura, no cumpliendo lo que Dios les manda, ninguna obligación tendría fuerza.»

«IX. *La misión de las profetas no es imposible.*—Esta tesis va contra los *brahmanes*[1],

---

1 Las opiniones de los filósofos de la India pueden verse en El Xahrastaní, pág. 444. Difícil es asegurar qué secta filosofica de la India pueda ser ésta que, según Algazel, preconizaba el racionalismo más absoluto en materia de religión. Seguramente que no eran los *brahmanes*, en el sentido estricto que para un europeo tiene la palabra, es decir, *sacerdotes de Brahma*, porque, como tales, admitían la revelación contenida en los *Vedas*. A nuestro juicio y si hemos de atenernos á lo poco que se sabe históricamente de las complejas sectas filosóficas de la India, ese nombre de *brahmanes* debió tener entre los árabes el sentido lato de *doctor ó sabio indio*. Y en este caso, habremos de identificarlos con los partidarios del sistema *san-*

que dicen es inútil que Dios envíe á los profetas, porque la razón sola se basta sin ellos. Pero que no es así, lo demuestra el que la razón no nos dicta qué acciones aprovechan para la vida eterna, como tampoco dicta qué medicinas son útiles para la salud del cuerpo. Luego la humanidad necesita de los profetas como de los médicos. La sola diferencia está en que la veracidad del médico la demuestra la experiencia, y la del profeta se conoce por sus milagros [1].»

«X. *Dios envió á Mahoma como el último y*

---

khya ó con los *Chainas* y *Budhistas*, todos los cuales parece coincidieron en rechazar la doctrina revelada de los *Vedas*, y en general todo orden de conocer superior á la razón humana, la cual se basta á sí misma para conocer á Dios y conseguir su fin.

1 Es extraño, al primer golpe de vista, que Algazel contradiga en este pasaje la doctrina por él sentada en el *Almonquid*, y que hemos expuesto más arriba (pág. 166-8). Pero esta contradicción es aparente: en el *Almonquid* se dirije Algazel á un amigo suyo, persona instruida; en el *Ihia*, escribe para el vulgo y prescinde en lo posible de todo lo abstruso y difícil. Así se explica que en este último libro preconice el milagro como la más sencilla prueba de la misión divina del profeta; mientras que en el *Almonquid* opta por la experimentacion personal acerca de la exactitud de lo afirmado por el profeta.

definitivo profeta que aboliese todas las anteriores religiones positivas, de los judíos, cristianos y sabeos [1]. Confirmó además su misión con evidentes milagros y clarísimas señales, como partir la luna, hacer que los guijarros alabasen á Dios y que los brutos hablasen, y que el agua fluyera de sus dedos. Pero entre todos ellos, el que con más evidencia puede ser apreciado es el Alcorán, con el cual venció á todos los árabes. Estos, en efecto, á pesar de que se sintieron con fuerzas para injuriar á Mahoma, para robarle y hasta para expatriarle é intentar darle muerte, no pudieron presentar cosa alguna semejante al Alcorán, aunque eran hombres que se distinguían por su habilidad en la retórica y elocuencia. Y es que verdaderamente es cosa sobre las fuerzas humanas que un libro que

---

1 Los sabeos, de que habla aquí Algazel, no son los paganos adoradores de los astros, sino los *Bautistas* ó cristianos de San Juan, que constituían una sociedad religiosa con libros sagrados, y de los cuales habla el Alcorán. Sobre las confusiones á que ha dado motivo esta identidad de nombre, puede consultarse la erudita nota de MUNK en su traducción de la *Guía de los extraviados* de MAIMÓNIDES, tomo III, pág. 217.

encierra tal sabiduría, tal conocimiento de los hechos pasados y tal belleza de elocución, sea obra de un hombre iliterato, de un hombre que no manejó libros de ninguna clase. La verdad de su misión demuéstrase también por la predicción que hizo de cosas ocultas que con el tiempo acaecieron.»

«Y en general, el milagro es una prueba de su misión, porque todo efecto superior á las fuerzas del hombre, no puede menos de ser producido por Dios; luego, siempre que ese efecto vaya unido á la declaración que el profeta hace de su divina misión, vale tanto como si Dios confirmase con él la veracidad del profeta. Supongamos que se presenta ante el rey uno que, pretendiendo ser tenido por los vasallos como mensajero que el rey les envía, dice á su soberano: «Si lo que yo aseguro es verdad, levántate por tres veces de tu trono, y vuélvete á sentar de modo contrario al que acostumbras.» Seguramente que si el rey lo hiciera así, todos los presentes entenderían, sin ningún género de duda, que aquel acto del soberano valía tanto como si hubiera pronunciado la frase: «Verdad dices.»

CAPÍTULO VI

La moral de Algazel *(Conclusión.)*

Su carácter teológico.—Sus dos ideas fundamentales: la independencia de Dios y la libertad del hombre.—El nudo teológico entre la omnipotencia divina y la libertad humana.—El determinismo psicológico en el acto humano.—La providencia y justicia divina.—El misterio de la predestinacion.—La alegoría mística de la mancha de tinta.

Resumamos ahora la prolija doctrina que precede, colocada por Algazel como propedéutica de su moral.

Resulta, ante todo, evidente que esta moral es teológica. El criterio para discernir la bondad ó malicia de los actos humanos no ha de buscarse, según él, ni en la razón natural, ni en el testimonio de la buena conciencia, porque ni una ni otro aseguran qué relación guardan nuestros actos con el premio ó castigo en una vida futura. Hay que recurrir á la revelación hecha por Dios, que es el legislador único, que ha determinado

dicha relación de conformidad ó disconformidad. Esa revelación, además de necesaria, es posible y existe de hecho. Entre todos los profetas que Dios ha enviado á la humanidad para enseñarle á discernir la bondad y malicia de sus actos, el último, Mahoma, abolió las revelaciones anteriores con una nueva que él predicó y que se contiene en el Alcorán y en las tradiciones auténticas, que se conservan, sobre sus palabras, actos y omisiones. Ya no le queda, por tanto, al hombre otra tarea que la de conocer lo que en esas fuentes de la revelación se contiene y ponerlo en práctica.

Este carácter eminentemente teológico de la moral de Algazel se echa de ver más aún, si la contrastamos con las dos ideas cardinales de todo sistema ético, verdadera piedra de toque para apreciar su valor, á saber, la idea de un Dios legislador y la idea de la libertad humana. Ni Kant, con su indisputable talento, consiguió organizar una moral sin Dios: tan imprescindible es esta idea. Como, en la serie de efectos y causas, hay que remontarse al primer motor inmóvil de

Aristóteles, en la complicada trama de deberes y derechos mutuos, que á la humanidad ligan, hay también que elevarse hasta un primer legislador, fuente de todo derecho, y exento de toda obligación. Por esto, Algazel pone la piedra angular de su edificio ético en la existencia de Dios. Pero no un Dios cualquiera, no una abstracción sin personalidad, no una idea sin realidad, sino un Dios que merezca el nombre de tal, un Ser supremo que exista por necesidad de su esencia, que subsista en sí y por sí, cuya duración, sin estar sujeta á las variaciones del tiempo, equivalga á la que, en nuestra impotencia de concebir la eternidad, llamamos infinita *á parte ante* y *á parte post*. Ese Dios, que tiene que ser único, como causa y principio supremo de todo lo que existe, ha de poseer eminentemente cuanto de perfección se revela en sus efectos. Por esto, aunque en nada semejante á sus criaturas, debe ser espiritual ó incorpóreo, exento de las relaciones de espacio, omnipotente, omnisciente y dotado de vida y de voluntad libre.

Este concepto de un Dios infinito en todo

género de perfección se presta sin duda alguna á constituir la fuente de toda obligación para el hombre; porque si El no fuese el primer principio de ésta, no sería infinito, ni por tanto, Dios. Esa misma infinitud arguye su absoluta independencia respecto de todo otro ser, condición también imprescindible de un supremo legislador. Y esta es la razón por qué Algazel se esfuerza siempre en afirmar dicha independencia, hasta el extremo de emplear frases cuya dureza hiere nuestros oídos cristianos, habituados á un lenguaje más simpático al corazón humano. El Dios de Algazel puede libérrimamente imponer á sus criaturas obligaciones de las que ellas son incapaces; puede hacerlas sufrir sin haber pecado; puede premiar el vicio y castigar la virtud. Todas estas tesis nos hacen pensar en un Dios injusto y sin cariño ni misericordia para con sus criaturas; pero fíjese bien la atención en la misma extructura material de las frases y en el contexto de toda la doctrina, y se advertirá que todas ellas no son tesis propiamente dichas, sino hipótesis: Algazel dice que *puede*, no

que lo *hace;* y aun esto, solamente para refutar la heregía del motazilismo, que ponía restricciones á la incondicionada independencia de la Divinidad. Por otra parte, que Dios no obra así de hecho, lo demuestra toda la doctrina alcoránica por Algazel desarrollada en las páginas siguientes del *Ihía* [1]. En ellas se ve que Dios premia con el paraíso á los que cumplen su ley, y castiga con eternos suplicios á los que no la cumplieron, aunque murieran con el credo islámico en los labios, sin pronunciarlo de corazón [2].

---

1 Vide *Ihia*, tomo 1.º, pág. 85 y siguientes. En ellas Algazel propone y demuestra someramente los restantes dogmas islámicos que tienen por fundamento la revelación del Alcorán ó la enseñanza del Profeta: tales son la resurrección, el interrogatorio y remuneración del alma en el sepulcro, las pruebas de la *Balanza* y del *Puente*, la existencia del infierno y del paraíso, etc., etc.

2 No sólo el espíritu general de todo el *Ihía*, sino la letra misma está taxativa en negar la justificación y consiguiente salvacion por la sola fe. Para no citar más que uno, entre los muchos textos que podrían aducirse,baste el siguiente claro y brevísimo: «Sepa el que quiera salvarse, que la salud eterna no se consigue sino por las obras buenas, y que éstas preexigen la adquisición de las virtudes ó hábitos

Impuesta la ley por quien tiene absoluto derecho para ello, y conocida por el hombre, resta tan sólo que la cumpla. Pero ¿puede hacerlo? Es el hombre capaz de obligación ó deber? Posee verdadera libertad de elección, en virtud de la cual sea dueño de sus actos?

Despues de un sano concepto de Dios, la libertad humana rectamente entendida, es condición *sine qua non* de un sistema moral: sin ella no se concibe obligación, deber, ley, mérito, pena ni premio. Por esto, los pueblos que han admitido el fatalismo como dogma religioso, no han puesto en sus manos jamás

---

buenos.» (tomo 3.°, pág. 47). Véase sobre este punto el capítulo titulado «Diferentes grados de gloria y de tormento en la otra vida, según los grados de virtud ó vicio respectivamente en ésta», que Algazel pone en el *Libro de la penitencia Ihia*, tomo 4.°, pág. 17 y siguientes). En este capítulo, nuestro teólogo, sin separarse un ápice de la fe cristiana, expone los cuatro estados fundamentales de la vida futura: infierno, purgatorio, limbo y paraíso; y al determinar en qué sentido el Alcorán condena al infierno á los que mueren sin fe, incluye en este número á los contaminados de graves culpas no borradas por la penitencia, reservando el purgatorio para los que mueren fieles, sin culpas mortales y manchados solo con pecados veniales.

la legislación ni la moral. Los griegos lloraban en sus teatros las desgracias de Edipo, perseguido por el odio del destino, é inocente á pesar de sus crímenes; pero sus leyes castigaban severamente el incesto y el parricidio. Un gobierno musulmán no se defenderá de la peste, ni tomará precauciones para evitar su propagación; pero castigará el robo, el asesinato, la rebelión, etc., aunque ambas cosas sean igualmente fatales. Estas inconsecuencias son una demostración implícita de que no cabe moral sin el solemne reconocimiento de la libertad humana.

Algazel, ortodoxo musulmán y psicólogo profundo, vióse perplejo entre los dos extremos del eterno dilema que la teología y la filosofía presentan de consuno ante los ojos del hombre pensador. El Alcorán, afirmando la causalidad de Dios como única en el universo, dejando á la criatura el secundario papel de causa instrumental hasta en el acto humano, defendiendo como absolutas y sin ningún género de restricciones la presciencia y el decreto divinos, préstase indudablemente al fatalismo teológico. El concepto filosó-

fico de un Dios infinito en perfección, causa é inteligencia absoluta é independiente, parece también exigir de la razón el reconócimiento de su exclusiva causalidad. El análisis psicológico del acto libre revela cierto determinismo dependiente del influjo que la sensibilidad y la inteligencia ejercen en la elección, bajo la forma de motivos. Al lado del fatalismo teológico, surge, pues, con no menores apariencias de certeza, el psicológico. Pero enfrente de tan poderosos argumentos, la conciencia personal, el común sentir de la humanidad, la ruina de toda moral, y sobre todo el grave problema de la justicia de Dios, vienen á equilibrar con su peso el fiel de la balanza, y sumen á la razón en un abismo de perplejidades.

Los espíritus superficiales son los que fácilmente se han decidido por una ú otra solución extrema, condenando la opuesta como absurda en absoluto. En cambio, la historia de la filosofía ha consagrado sus más brillantes páginas á los espíritus superiores que, haciéndose cargo de la dificultad del problema y de esas consideraciones al parecer

contrarias, han hecho esfuerzos de ingenio por armonizarlas. Y si, á pesar de todo su empeño, la armonía no aparece restablecida, es porque el problema no tiene solución acá abajo. Aunque parezca paradógico, los nudos teológicos se desatan dejándolos atados: admitiendo como igualmente ciertas las verdades, al parecer inconciliables y reconociendo como imposible para la razón humana su conciliación evidente. Pero, como al filósofo no satisface tan modesta abstención, en su afán de aclarar lo que no tiene aclaración posible, hace prodigios de razonamiento, en los cuales, como no puede menos de suceder, se estrella contra un escollo, cuando intenta sortear el opuesto. ¡Cuántos habrán sido tachados de fatalistas, en este problema, sin más culpa de su parte que por esta nobilísima aspiración de explicar lo inexplicable! ¿Pertenece Algazel á este número, ó es verdaderamente fatalista? Aparte de la doctrina por él sentada en las páginas que preceden, todo el libro del *Ihia* abunda en consideraciones que más ó menos directamente se refieren á ella y la sirven de ilustración y co-

mentario. No le condenemos, pues, sin oirle.

En la cuarta parte del citado libro, dedica Algazel nutridas páginas á estudiar la sublime virtud de la abnegación propia, la que consiste en poner toda su confianza en Dios, encomendando á El todos los pensamientos, palabras y acciones. Como fundamento y raíz de esta virtud, expone la doctrina de los sufíes acerca del *tauhid* ó unicidad de Dios, haciendo ver en qué sentido puede decirse con verdad que sólo Dios existe propiamente, es decir, en cuanto que todos los seres, dependiendo de El en su ser y su obrar, no tienen sino existencia participada y causalidad subordinada. Las dificultades que surgen contra esta tesis, y que Algazel trata de resolver, ilustrarán, por tanto, su opinión en el asunto que nos ocupa [1].

---

1 *Ihia*, tomo 4.°, pág. 179 y siguientes. Idéntica doctrina desenvuelve en otros muchos pasajes de su obra maestra. Puede consultarse, sobre todo, con provecho, pág. 5 del mismo tomo, en donde taxativamente concluye que la solución del problema que nos ocupa es imposible á la razón. Esta, abandonada á sus solas fuerzas, ha excogitado tres sistemas: el del fatalismo absoluto, el de la libertad pura,

«Pero se me dirá: Toda la doctrina que acabas de exponer sobre el *tauhid* es evidente, puesto que consta que las causas intermedias y las circunstancias, que concurren á un efecto, están subordinadas á la causa primera. Todo esto es evidente, excepto si se trata de los actos humanos; porque el hom-

---

y el sistema de la *adquisición*, que trata de conciliar á ambos. Todos tres son verdaderos parcialmente, pero deficientes para explicar el misterio. Un ejemplo sírvele para poner en claro esta deficiencia en que los tres incurren. «A oidos de una cuadrilla de ciegos llegó la noticia de que un animal rarísimo, para ellos desconocido y de cuya figura no tenían la más remota idea, se aproximaba á su tierra. Llamábanle elefante. Todos convinieron en que érales preciso formarse de él alguna idea, conocerlo de algún modo, al menos sirviéndose del tacto, único sentido á proposito para el caso. Salieron, pues, á su encuentro, y, cuando hubieron topado con él, pusiéronse á palparlo. Uno de los ciegos echó la mano por casualidad sobre una pata del elefante; otro topó con su colmillo; un tercero puso la mano sobre la oreja. ¡Ya sabemos lo que es este animal! exclamaron. Así que se hubieron reunido con el resto de sus compañeros, comenzaron éstos á interrogarles sobre el resultado de sus pesquisas. Las respuestas no pudieron ser menos unánimes. El que había palpado la pata dijo que el elefante era algo semejante á una pilastra de áspera superficie, aunque más blando. El otro, el

bre se mueve, si quiere, y si quiere, se está quieto; ¿cómo, pues, puede ser causa subordinada?»

«A esto responderé que, si el hombre, además de moverse si quiere, tuviese la facultad de querer, si quiere querer, y de no querer, si no quiere querer, seguramente que la objeción presentada tendría fuerza para hacerme incurrir en contradicción. Pero, sabido es que el hombre, una vez que quiere, hace ya eso que quiere, quiera ó no quiera, sin tener voluntad, porque si la tuviese, ne-

---

que tocó en el colmillo, exclamó: «No es así; cabalmente es una cosa dura, sin que en ella se encuentre parte alguna blanda, y además es lisa sin asperezas; si á algo se parece, no es á una pilastra, sino á una columna cilíndrica.» A lo cual repuso el tercero, el que había palpado la oreja: «¡Por vida mía, que tenéis razón los dos! El elefante es una cosa blanda, pero áspera. En cambio, ni es semejante á una pilastra ni á una columna; á lo que se parece es á una piel ancha y gruesa.» Es evidente que los tres ciegos dijeron verdad parcialmente, pues cada uno refirió lo que le fué posible conocer del elefante y no añadió ninguna cosa que no hubiese sido experimentada por él en el animal. Pero, sin embargo, todas sus descripciones fueron deficientes: ninguno consiguió comprender lo esencial de la forma del elefante.»

cesitaría ésta de otra, y así se encadenarían sin fin. Luego, ese acto de la voluntad se verifica sin voluntad anterior. Ahora bien; tan pronto como existe el acto de la voluntad que inclina á una facultad hacia su objeto, ésta facultad se mueve seguramente sin poder evitarlo. De modo que el movimiento de la facultad depende necesariamente de esta facultad; la facultad se mueve necesariamente, tan pronto como la voluntad se decide; y ésta surge en el espíritu de una manera necesaria. Luego, subordinándose unas á otras estas necesidades parciales, es decir, no pudiendo el hombre evitar el movimiento voluntario, ni, después de existir éste, la inclinación de la facultad hacia su objeto, ni, en fin, la producción del movimiento, después que la voluntad ha excitado á la facultad, resulta que el hombre en el conjunto está necesitado.»

«Pero dirás seguramente: Eso es puro fatalismo, y el fatalismo contradice á la libertad, y tú no niegas la libertad; ¿cómo, pues, va á ser el hombre á la vez libre y necesitado?»

«Si cayese el velo que cubre tus ojos, entenderías que en la misma libertad hay necesidad, y que, por ende, el hombre está necesitado en cuanto libre. Pero, ¿cómo ha de concebir esto el que no tiene formado concepto exacto de la libertad? Expongámoslo, pues, brevemente según el tecnicismo motacálem, y procurando acomodarlo á la capacidad de los niños y principiantes, porque en este libro no nos hemos propuesto otra cosa que la ciencia moral, no la especulativa.»

«La palabra *acto*, respecto del hombre, se toma en tres sentidos; porque decimos: el hombre escribe con los dedos, respira con el pulmón y la laringe, y divide el agua con su cuerpo, cuando cae sobre ella. Al hombre, pues, atribuímos la división del agua, la respiración y la escritura. Ahora bien, estos tres actos convienen entre sí en cuanto á ser necesarios y fatales, aunque difieran uno de otro en sus particulares condiciones. Llamemos, para evidenciar esto, *acto natural* á la separación de las aguas cuando el hombre se lanza sobre su superficie; denominemos

acto voluntario á su respiración; y demos el nombre de *acto libre* á su escritura.»

«En el acto natural, la necesidad es evidente, porque cuando el hombre se arroja al agua ó se deja caer por los aires desde una azotea, hiéndese el aire indudablemente y por necesidad, despues de que se ha lanzado.»

«La respiración, en su orden, también es un acto necesario, porque la relación entre el movimiento de los pulmones y la voluntad de respirar es idéntica á la que existe entre la separación de las aguas y el peso del cuerpo; en efecto, tan pronto como éste influye con su gravedad sobre la superficie del líquido, síguese inmediatamente la separación, aunque el peso ya no ejerce su influencia; pues así también se mueve el pulmón, una vez que la voluntad le ha excitado, sin que exista ya voluntad. Por esto, si dirigimos la punta de un alfiler contra el ojo de una persona, haciendo el ademán de pincharle, cerrará los párpados necesariamente, de modo que, aunque quiera dejarlos abiertos, no podrá; y esto, á pesar de que es acto de la voluntad ese movimiento forzoso de los

párpados; pero, como así que se le representa la imagen del alfiler en el espíritu, en virtud de la percepción, nace necesariamente la voluntad de cerrar los párpados y el movimiento consiguiente, resulta que, aunque este movimiento sea efecto de la voluntad, el hombre no puede evitarlo por más que quiera. Luego también el acto, que hemos llamado voluntario, conviene con el natural en ser necesario.»

«Pasemos al tercero, es decir, al acto libre, sobre el cual versa propiamente la cuestión, porque es el que se presta más á equivocaciones. Tal es, por ejemplo, el escribir ó el hablar. A este acto se refiere la objeción al decir que, si el hombre quiere, lo hace, y si quiere, no lo hace; unas veces quiere, y otras no quiere; y que, por consiguiente, hemos de suponer que es suyo propio, le pertenece. Pero esta opinión nace de ignorancia acerca del concepto de la libertad; conviene por tanto que lo expliquemos.»

«La voluntad sigue al acto cognoscitivo, por el cual juzgamos que la cosa es conveniente para nosotros. Pero de unas cosas, el

entendimiento y los sentidos juzgan que son convenientes, sin duda ni perplejidad de ningún género; mientras que, acerca de otras, el entendimiento se queda perplejo antes de juzgar. Si ciertamente sabes que te amenazan con un alfiler para pincharte el ojo ó con una espada para herir tu cuerpo, con seguridad que no dudarás de que es bueno y conveniente para tí evitarlo; y si así es, infaliblemente ese conocimiento provocará el acto de la voluntad, y ésta imperará á la potencia, la cual producirá el movimiento de los párpados para evitar el pinchazo, ó el de la mano á fin de parar el golpe de la espada. Estos dos movimientos, aunque producidos por la voluntad, han sido irreflexivos é impremeditados.»

«En otros casos, por el contrario, el entendimiento titubea, vacila, antes de decidirse, porque ignora si el objeto es conveniente ó no para el sujeto; necesita, pues, reflexionar y examinar á fin de decidir si lo mejor consiste en el acto ó en la omisión. Pero, tan pronto como conoce, por la reflexión, que lo mejor consiste en una ú otra de las dos

cosas, todo sucede ya idénticamente que en el caso anterior, en que no había precedido la reflexión; es decir, que la voluntad se verá impulsada ahora, como entonces se movió á parar el golpe del sable.»

«A esta voluntad que se ve impulsada á hacer lo que al entendimiento le parece que es mejor, se la llama *libertad ó elección* [1], que es el impulso ó excitación hacia lo que parece mejor al entendimiento, pero impulso que en realidad es la misma voluntad que en el primer caso hemos visto. La única diferencia consiste en que la causa impulsiva del movimiento voluntario, es decir la mayor bondad del objeto respecto del sujeto, ha sido conocida, en el primer caso, sin reflexión, más aún, con evidencia inmediata; mientras que, en el segundo, se ha necesitado examen detenido y previo. De modo que la libertad es la voluntad, en cuanto que es movida ó excitada por la indicación que el

(1) En el tecnicismo filosófico árabe, la palabra *libertad de elección* es اختيار, porque, como nuestro teólogo advierte, se deriva de خير *(mejor)* y significa *el acto de preferir un bien á otro menor.*

entendimiento le hace acerca de aquel objeto cuya percepción hízole dudar. Y por esto se dice que la libertad necesita del entendimiento para discernir cuál es el mejor entre dos bienes ó el peor entre dos males; y que la voluntad no se concibe que se mueva, sino previo el juicio instintivo de los sentidos externos y de la imaginación, ó después de la resolución decidida del entendimiento. Y así, aunque el hombre quisiera cortarse el cuello, por ejemplo, le sería imposible hacerlo; y ésto, no por falta de energía en la mano, ni por carecer de armas, sino por defecto de voluntad decidida, capaz de provocar y determinar á la potencia locomotriz á que mueva la mano; porque la voluntad sólo se excita por el juicio de los sentidos ó de la razón acerca de la conveniencia del acto; y como el suicidarse no es conveniente al sujeto, resulta que, á pesar de la energía de los miembros, no se dará la muerte, á no ser que la vida sea para él terriblemente dolorosa é insufrible; porque entonces el entendimiento vacilará y se quedará perplejo, antes de decidir cuál es peor de esos dos males;

si, después de examinar el pro y el contra, resuelve que el no suicidarse es un mal menor, de seguro que no podrá matarse; mas si juzga que es menor mal el matarse, y ese juicio es decidido, sin la más mínima inclinación hacia el extremo opuesto, la voluntad entonces excitará á la potencia, y ese hombre se suicidará. Por la misma razón, si uno se ve perseguido de cerca por otro que quiere matarlo con una espada, se echará á la calle, aunque sea desde la azotea y, sin ocurrirle pensar en el peligro de la caída, no podrá menos de tirarse. En cambio, si le persiguen sólo para darle una paliza, llegará corriendo hasta el borde de la azotea, pero al llegar allí, el entendimiento juzgará que los golpes que va á recibir no son tan peligrosos como la caída desde la azotea á la calle, y su cuerpo se detendrá en el borde sin que le sea posible arrojarse, porque ese movimiento del cuerpo está subordinado á la potencia locomotriz, la cual no pasa al acto sino mediante el imperio de la voluntad, y ésta, en fin, no se excita, sino por el juicio del entendimiento y los sentidos.»

«En suma, pues, todos esos movimientos están decretados necesariamente, sin conocimiento del hombre; éste es únicamente el *substratum* en el cual acaecen. Sin embargo, no puede decirse que, por esto, dicho conjunto de movimientos sea fatal. O en otros términos: el hombre obra *necesariamente*, en el sentido de que todos esos movimientos no proceden de él, como de causa, sino de otro; y obra *libremente*, en el sentido de que él es el sujeto en quien es producido necesariamente el acto de la voluntad, después de que el entendimiento ha juzgado que el acto es *simpliciter* bueno y conveniente. Pero, como este juicio del entendimiento se produce también por necesidad, resulta en definitiva que el hombre obra necesitado, en cuanto libre.»

«De modo que el acto del fuego al quemar es absolutamente necesario; el acto de Dios, puramente libre; y el del hombre ocupa un lugar intermedio, es decir, es necesario, en cuanto libre. Los teólogos ortodoxos, viendo que este tercer modo de obrar es distinto de los dos anteriores, buscaron un

nombre para distinguirlo, y copiándolo del Alcorán, llamáronle *adquisición* [1], el cual no se opone contradictoriamente ni á la necesidad ni á la libertad, sino que las concilia á ambas en sí mismo.»

«Finalmente, hay que tener en cuenta que el acto divino se puede llamar libre, con la condición de que no se entienda por libertad la voluntad que sigue á la deliberación, porque la deliberación, es decir, la duda y la perplejidad, es imposible respecto de Dios. Lo mismo sucede con todos los vocablos que emplea el lenguaje humano: no cabe aplicarlos á Dios sino en un sentido metafórico y traslaticio. Pero dejemos esta cuestión que se sale de la índole práctica de este libro.»

«Sin embargo, aun se me puede objetar, diciendo: ¿Afirmas acaso que el conocimiento engendra la voluntad, ésta engendra la potencia, y la potencia el movimiento, es decir, que en el acto humano cada movimiento es producido por el inmediato anterior? Si admites ésto, contradices la tesis de que todo

---

1 الاكتساب

ser procede del poder de Dios. Y si no lo admites, entonces ¿qué sentido tiene ese determinismo en virtud del cual cada uno de los elementos del acto humano se subordina al inmediato?»

«A esta dificultad respondo que el emplear, para el caso que nos ocupa, el verbo *producir* indica ignorancia de este asunto, igual que el verbo *engendrar* ú otro análogo. Todo el proceso del acto humano acaece en virtud del influjo de la omnipotencia eterna de Dios en las criaturas. Este es el principio fundamental, incomprensible para todos los que no han profundizado en el estudio de la ciencia; el vulgo entiende solamente el sentido literal de este principio, muy distante de la realidad, es decir, por analogía con el limitado poder del hombre. Penetrar su significado íntimo y esencial, es privilegio exclusivo de los hombres pensadores; y como nos llevaría muy lejos su completa exposición, procuraremos resumirla.»

«Los efectos de la omnipotencia eterna de Dios se subordinan, en su producción, unos á otros, del mismo modo que á la con-

dición se subordina lo por ella condicionado. Según esto, no procede de la omnipotencia divina el acto voluntario del hombre, sino después del acto cognoscitivo; ni procede éste, sino después del acto vital; ni procede en fin la vida, sino cuando existe un sujeto apto para vivir. Y así como no es posible decir que la vida procede del organismo, aunque sea éste su condición indispensable, así también debe afirmarse de todos los otros fenómenos que se subordinan entre sí. Lo que hay es que algunos de ellos, como el que acabamos de citar, son considerados como meras condiciones hasta por el vulgo, mientras que á otros fenómenos sólo los hombres inteligentes los apellidan así.»

«Todos los fenómenos, por consiguiente, aunque efectos de la omnipotencia eterna, aparecen antes unos y después otros, porque así lo exige la naturaleza que tienen de condición ó de condicionado respectivamente. Si así no fuese, esa anterioridad y posterioridad en su producción sería un juego de niños ó de locos, lo cual repugna á la infinita sabiduría del Creador... Por el contrario,

todo acaece en el universo, conforme á un orden necesario, según un plan fijo, sin que pueda cosa alguna existir sino como ha sido creada. De modo que si un fenómeno acaece después que otro, es porque necesita de éste como de condición, pues es evidente que, antes que ésta, es absurdo que exista lo por ella condicionado; y de lo absurdo no cabe decir que es efecto de la omnipotencia divina. De consiguiente, si el acto cognoscitivo aparece en el hombre después de la vida, es por ser ésta condición de aquél; y si la voluntad no aparece antes que el conocimiento, es por idéntica razón. Tal es el proceso necesario, el orden fijo del universo, en el cual nada acaece fortuito ni casual, todo está determinado por la sabiduría y providencia divina.....»

«Pero, se me podrá objetar todavía, ¿cómo conciliar la doctrina del *tauhid* con la revelación, si aquélla afirma que solo Dios es agente, y ésta enseña que los hombres obran en realidad? Si el hombre es causa de sus actos ¿cómo puede serlo Dios? Y si Dios es la causa única ¿cómo puede obrar el hom-

bre? ¡Porque decir que el acto humano es efecto simultáneo de dos agentes, no tiene sentido!»

«Respondo que eso último es muy cierto: tal concurso simultáneo es ininteligible, si se toma en un solo y mismo sentido la palabra *agente;* pero, si se toma en dos sentidos diversos, á los cuales comprenda, no resultará la contradicción que se pretende. En efecto; tan usual es decir que á fulano lo ha matado el rey, como que lo ha matado el verdugo. La palabra *matador,* sin embargo, se toma en distinto sentido, cuando la aplicamos al rey, que cuando la atribuímos al verdugo. Así también, la palabra *agente* se aplica en sentido diferente á Dios y al hombre. Dios es agente, en el sentido de creador, que da la existencia en absoluto. El hombre es agente, en cuanto que es el sujeto en el cual es creada la facultad de obrar, despues de ser creada la voluntad y el conocimiento. Así es que el acto humano se relaciona con la facultad, ésta con la voluntad, y la voluntad con el conocimiento, al modo como se enlaza la condición con lo por ella condicionado.

En cambio, se relacionan con la omnipotencia divina todos esos elementos del acto humano, al modo como se enlaza el efecto con su causa y la criatura con el Creador. Mas, á pesar de esta diferencia, á ambos se les puede denominar agentes, porque se llama agente todo aquel que dice relación con una facultad, de la cual es sujeto, sea de cualquier especie dicha relación; así como en el ejemplo propuesto, el rey y el verdugo se llaman igualmente matadores, porque el matar se refiere al poder de ambos, aunque bajo distinto aspecto. Tal es el sentido en que debe entenderse el enlace de los actos humanos con el poder del hombre y la omnipotencia divina. Y á causa de este concurso y cooperación, Dios en el Alcorán atribuye unos mismos actos, ya á los ángeles, ya á los hombres, ya á sí propio. . . . . . »

«Téngase además presente que, si bien admite la palabra *agente* esos sentidos diversos, sin embargo sólo de Dios puede predicarse propiamente y en realidad de verdad. Por tanto, el que atribuye la eficiencia á las criaturas, habla en sentido metafórico

é impropio, porque, como dijo el poeta,

Todo aquello que no es Dios
Es cosa inútil y vana

para dar á entender que todo ser, que no tiene subsistencia propia, sino que subsiste en otro, es vano, vacío de realidad, por lo que á sí mismo se refiere, ya que su realidad depende de otro. Por consiguiente, sólo Dios, que subsiste por necesidad de su esencia, y que en esto es incomunicable, existe propiamente y en realidad. Las demás cosas, que subsisten por la omnipotencia divina, en realidad no son, son vanas.»

«Pero de toda la doctrina anterior, lo que resulta en claro es que el acto humano se halla sujeto á la fatalidad. ¿Qué sentido, pues (dirá el lector) tienen los premios y castigos, con que Dios remunera á los hombres? ¿Cómo se explica, en ese supuesto, que el hombre sea grato ó desagradable á los ojos de Dios? ¿Es racional que Dios esté airado contra las acciones que El mismo ha producido?»

«Aunque de esta cuestión nos ocupamos ya en el *Libro de la gratitud á los beneficios divi-*

nos [1], diremos aquí, siquiera sea brevemente,

---

1 Es el 2.º de la 4.ª parte del *Ihía*. La cuestión, á que Algazel se refiere, se halla en la pág. 70 del tomo 4.º, al proponerse la objecion siguiente: ¿cómo puede ser el hombre agradecido unas veces, y desagradecido otras para Dios, con sus actos, si éstos en su totalidad son efecto de Dios?—Para resolverla, Algazel define, ante todo, los términos de la cuestión. Se llama *omnipotencia* aquel atributo en virtud del cual todo lo existente procede de Dios por creacion. *Voluntad* es el atributo divino que concebimos como la causa que ha determinado en cada ser individual las propiedades que le distinguen de los demás. El acto humano que llena el fin para el cual la providencia lo ha destinado, procede de la omnipotencia y voluntad divinas, según las anteriores definiciones; pero esa relación con la voluntad divina, que le especifica, nos da fundamento para denominarla con un término especial, que se llama *amor*. Igualmente llamamos *odio divino*, á la particular relación que concebimos existe entre la voluntad divina y el acto humano que, procediendo de su omnipotencia, no llena el fin para el cual la providencia lo ha destinado. Se llama *grato ó propicio* á los ojos de Dios aquel hombre que *ab æterno* ha sido predestinado por El para instrumento de los actos que llenan el fin de la providencia. En cambio, llamamos *desagradable* á Dios á aquel hombre que Dios ha elegido *ab æterno* como instrumento de los actos que no llenan dicho fin. Los actos que respectivamente ejecutan uno y otro, se llaman *gratitud* é *ingratitud*. Dios es, por consiguiente, la causa única de toda esta subordinación y en-

que no se resuelve sino mediante la fe firmísima en la misericordia infinita de Dios y en su sabia providencia. Esta fe consiste en creer firmemente, sin ningún género de duda, que aun cuando supusiéramos que Dios

---

lace de circunstancias, que El ha predeterminado *ab æterno*. La cual no acaece *per accidens* y casualmente, sino que procede de una voluntad sabia, providente y justa que se llama *predestinación* y *decreto divino*. Ambos términos, aunque sinónimos, difieren en que el primero se aplica al decreto simplicísimo y universal, y el segundo se contrae á significar los decretos particulares y múltiples.—Esto supuesto, Algazel responde á la dificultad, diciendo que es un misterio el de la predestinación, cuya esencia desconoce el entendimiento humano, y cuya aclaración fué prohibida por el Profeta. Unicamente, pues, se esfuerza Algazel en demostrar que tal elección de Dios no envuelve injusticia, porque ésta *à priori* repugna en Dios. Además creemos que es injusto un particular decreto divino, porque nuestra razón, finita como es, no considera aquel decreto en sus complejas relaciones con otros decretos; si, además de este mundo, pudiéramos escudriñar los misterios del mundo oculto á nuestros sentidos, seguramente que advertiríamos cuán justa es la divina providencia. Pero el hombre no se considera más que á sí propio, sin pensar en las múltiples relaciones que le ligan con éste y el otro mundo. Luego, en resumen, la objeción propuesta se funda únicamente en la ignorancia. El que tal dificultad propone se acredita de niño. El mucha-

crease de nuevo á todos los seres, dotándolos de inteligencia y ciencia en un grado superior al que posea el más inteligente y sabio de los hombres; aun cuando les comunicase todo el saber de que son capaces y una pru-

---

cho que asistiera de noche á un teatro de títeres y presenciase los variados movimientos y saltos de los muñecos en el escenario, sin advertir que eran figuras de farsa y artificio, movidas por el titiritero mediante hilos sutilísimos imperceptibles en la oscuridad de la noche, se regocijaría seguramente y quedaría pasmado de admiración, creyendo que toda aquella fantasmagoría era cosa real. En cambio, á los hombres inteligentes tal representación no les habría de maravillar, porque saben que los muñecos aquellos no se mueven por sí mismos. Sin embargo, no todos podrían darse explicación cumplida del artificio y tramoya del teatro, como se la dará el titiritero que lo maneja. Pues no de otro modo, la inmensa mayoría de los hombres son como niños que maravillados contemplan la complicada trama del universo, sin podérsela explicar cumplidamente porque no perciben los hilos tenuísimos con que el Ser supremo la gobierna. Sólo los sabios, como herederos de los profetas, aprecian, aunque parcialmente, el orden universal del mundo. Los demás, según frase de nuestro teólogo en otro pasaje, semejan á la hormiga que atribuyese el trazo de una letra manuscrita, no á la voluntad del escribiente, sino á los gabilanes de la pluma, que únicamente alcanza á percibir su limitada vista.

dencia ó sabiduría práctica ilimitada; aun cuando, después de esto, crease otros seres iguales á ellos en saber, prudencia y entendimiento, y les infundiese un conocimiento evidente de los fines de todo lo que existe, y les revelase los misterios de la otra vida, poniendo ante sus ojos, libres de todo velo, el profundo y abstruso secreto del bien y del mal, de lo útil y lo perjudicial; aun cuando, en fin, les ordenara que rigiesen y gobernasen, con esa sabiduría y prudencia que les había otorgado, el universo sensible y el reino de los cielos, seguramente que la providencia y gobierno de todos ellos no conseguiría, aun obrando todos de común acuerdo, modificar en lo más mínimo el gobierno actual de Dios sobre los seres; no podrían suprimir la más mínima enfermedad, defecto, imperfección, pobreza ó mal de aquel que lo sufre, ni añadir un átomo más de salud, perfección, riqueza ó felicidad á aquel que la disfruta. Y aunque tendiesen sus miradas por todo el universo, aunque sometiesen á un examen atento las criaturas todas del cielo y de la tierra, que han salido de las

manos de Dios, no advertirían el más pequeño desorden, la menor irregularidad. Todo lo que Dios otorga á sus criaturas, la abundancia lo mismo que la penuria, la alegría como la tristeza, la debilidad tanto como la energía, la fe igual que la infidelidad, así la virtud como el vicio, todo absolutamente es justicia pura sin parcialidad, rectitud perfecta sin ilegalidad. Más aún, el orden del universo es tan necesariamente recto, que todo existe como conviene que exista, y en la forma y cantidad que conviene; no es posible absolutamente otro orden más hermoso, perfecto y completo que el actual; porque, si existiendo un orden más perfecto, Dios hubiera prescindido de él, si á pesar de ser omnipotente, se hubiese desdeñado de producirlo, este modo de obrar argüiría en El mezquindad en vez de generosidad, injusticia en vez de rectitud; y si, por el contrario, ese orden más perfecto hubiese estado por encima de su poder, esto argüiría impotencia, que repugna á la divinidad. Por lo tanto, todo lo que significa pobreza y mal en este mundo, es imperfec-

ción en él, pero perfección en el otro. Y recíprocamente, todo lo que es defecto en la vida futura respecto de un individuo, conviértese en privilegio respecto de otro individuo. Si no existiese la noche, no conoceríamos la claridad del día. Si no hubiese enfermos, seguramente que no apreciarían los sanos el beneficio de la salud. Sin la existencia del infierno, no comprenderían los bienaventurados la sublime gracia que para ellos representa el paraíso. Y así como no hay iniquidad alguna en que el espíritu humano sea superior al de las bestias, hasta el punto de que el hombre puede con todo derecho sacrificarlas, porque el ser preferido lo perfecto á lo imperfecto es la equidad misma, así también el distinguir con el beneficio de la gloria á los bienaventurados, aumentando los castigos de los condenados, ó el otorgar preferencia á los fieles sobre los infieles, lejos de ser una iniquidad, es la justicia misma. Si no hubiese sido creado lo imperfecto, no podría conocerse lo perfecto. Si no existieran las bestias, no se apreciaría la nobleza de la especie humana, porque la

perfección y la imperfección son ideas relativas. Por consiguiente, la generosidad y la sabiduría exigen de Dios la creación de lo perfecto juntamente con lo imperfecto. Así como es justo amputar la mano gangrenada, para salvar la vida, porque con ello no se hace otra cosa que rescatar lo perfecto á costa de lo imperfecto, así también las irregularidades que aparecen en la distribución que Dios ha hecho de sus beneficios en este y en el otro mundo, son justas sin sombra de iniquidad, son efecto de su sabia providencia, no juego fortuito del acaso. Tal es el misterio de la justicia divina, que puede compararse con un océano profundísimo, de infinita extensión y agitadas olas, en medio de las cuales naufragan muchos ignorantes porque no saben que ese mar es innavegable para todos, menos para los que lo conocen bien. Más allá de este océano, se oculta el misterio de la predestinación que deja perplejos á la mayoría de los hombres, y cuya revelación está prohibida á los que han llegado á penetrarlo por inspiración divina. En síntesis se reduce á que todo, tanto el bien como el

mal, está decretado por Dios, y necesariamente acaece después de que Dios lo ha querido y decretado, sin que haya quien resista á su voluntad ni se oponga á sus decretos y mandatos; todo lo que existe, grande ó pequeño, está escrito, y existirá en lo futuro según Dios lo conoce y lo decreta [1].»

Por estas palabras se comprende que el

---

1 Sobre la objeción, á que en este punto responde Algazel, puede verse también el *Almadnun grande*, capítulo 7.º de la 1.ª parte (pág. 9 y siguientes de la edic. citada), cuya versión damos en el apéndice 1.º—El lector habrá por ventura advertido las múltiples coincidencias, que saltan á la vista, entre el pensamiento teológico de Algazel y el que Leibnitz desarrolla en su *Teodícea*. Basta una lectura somera de esta obra para notar que Algazel expone en el mismo sentido que Leibnitz el concepto de la libertad, su determinismo psicológico por el bien mayor, la apología de la justicia divina, y hasta el optimismo. A las veces, la coincidencia es en las palabras: véanse las págs. 107-8 y 225 de la *Théodicée* y la 158 del *Nouveaux Essais*. (*Œuvres philosophiques de Leibniz*, tome II). Esto no obstante, hay puntos capitales en que discrepan: tal sucede en la absoluta independencia de Dios que, para Algazel, no puede sujetarse ni siquiera á la ley de lo mejor. Leibniz, que coincide en esto con los *motáziles* (vide supra pág. 271), no participa del parecer de Algazel (Vide *Théodicée*, pág. 242).

misterio de la predestinación, como todos los misterios y quizá más que ninguno, ofrece para Algazel, igualmente que para todo hombre, abstrusos y profundos problemas, oscuras y complejas cuestiones, que la razón humana no puede por sí sola resolver, y que á las inteligencias sencillas ni siquiera se deben proponer. En conformidad con este criterio, Algazel, lejos de exponerlas claramente, conténtase con afirmar el dogma y demostrar que la razón natural no es juez competente en el orden sobrenatural. Pero esta demostración, en lugar de estar organizada en forma científica, aparece revestida del ropaje alegórico á que tan aficionado era nuestro teólogo. Las bellezas literarias de esa alegoría son tales, que aun á trueque de dar exageradas proporciones á este capítulo, no podemos resistir á la tentación de trasladarla íntegra. En ella se advertirá además como una síntesis del problema teológico-moral que nos ocupa.

Un hombre [1], de aquellos á quienes la

---

1 *Ibid*, tomo 4.º, pág. 176-179.

luz increada ilumina con sus resplandores, viendo un pliego de papel manchado de tinta, dirigióle la palabra en estos términos:

—¿Cómo es eso que tu faz, antes de inmaculada blancura, aparece ahora tiznada de negro? Por qué te has ennegrecido? ¿Cuál es la causa de este cambio?

—Injusto eres conmigo, respondió el papel, al dirigirme tales cargos. No he sido yo mismo quien ha ennegrecido mi rostro. Pregunta á la tinta. Ella se encontraba recogida en el tintero, que es como su propia patria y hogar, cuando de repente abandonando su domicilio se dirigió hacia mí y acampó sobre la extensión de mi superficie, contra toda razón y justicia.

—Verdad dices, asintió el demandante; y enderezó sus cargos contra la tinta, la cual se defendió diciendo:

—No eres justo conmigo: yo reposaba tranquila é inmóvil en el tintero; yo era incapaz de salir por mí misma de aquel receptáculo. Pero se echó sobre mí el cálamo, excitado por su insaciable avidez, que será la causa de mi muerte, y arrancándome de

mi patria, sacándome de mi hogar, me separó de mi familia, diseminándome, como ves, sobre esta blanca planicie. Pídele cuenta al cálamo, y no á mí.

—Tienes razón, dijo el demandante, y exigió del cálamo estrecha cuenta de su injusticia y hostilidad contra la tinta por haberla condenado al ostracismo.

—Pregúntaselo á la mano, replicó el cálamo. Yo soy una pobre caña que vegetaba tranquila á la orilla del río, alegre en medio de la verdura de los árboles, cuando la mano vino sobre mí con un cuchillo, me quitó la corteza, dejándome desnuda y me separó de mi raíz; cortó después los dos nudos entre los cuales crecía, me tajó y afiló mi cabeza. Hecho esto, me empapó en ese líquido negro y astringente, y como si esto fuera poco, me obligó á andar de cabeza. ¡Y aun vienes con tus preguntas y reproches á acibarar mi dolor! ¡Quítate de aquí, y pregunta lo que quieras á mi opresor!

—Es cierto, hubo de decir el demandante; y pidió razón á la mano de su injusta hostilidad contra el cálamo.

—Yo no soy, contestó ésta, más que sangre, carne y huesos. Y ¿cuándo has visto que la carne cometa injusticias, ó que un cuerpo orgánico se mueva por sí solo? Yo soy una pobre cabalgadura sometida al jinete que me monta, el cual se llama *facultad ó potencia:* ella me guía y me hace recorrer las regiones todas de la tierra. ¿No ves acaso cómo ni el barro, ni la piedra, ni el arbol abandonan el lugar que ocupan, no moviéndose jamás por sí mismos, á no ser que les impulse algún motor, semejante á este jinete enérgico y despótico que me domina? ¿No ves cómo las manos de un difunto son exactamente iguales á mí en la forma y en su constitución orgánica, y sin embargo aunque se les ponga un cálamo á su alcance, nada hacen? Pues igualmente yo: por mí misma, no podría mover el cálamo. Pide pues cuenta de lo que yo he hecho á la potencia, que es la que me ha puesto en movimiento contra mis deseos.

Quedó el demandante satisfecho de sus excusas, é interrogó á la potencia, la cual se defendió en los siguientes términos:

—¡No me acuses ni reproches inconside-

radamente! ¡Cuántos que acusan á otro merecen ser acusados! ¡Y á cuántos se les echa en cara pecados que no han cometido! ¿Es posible que tú ignores mi natural condición? ¿Cómo has podido resolverte á creer que yo he obrado injustamente dominando á la mano? Antes de que ella se moviese, ya la dominaba yo, y sin embargo no la movía ni ejercía sobre ella mi imperio, sino que permanecía dormida, en reposo. Mi sueño era tan profundo, que cualquiera habría pensado que yo estaba muerta ó que no existía. Porque yo ni me muevo ni hago mover á la mano, hasta que me lo manda mi tutor. El es quien me ha obligado despóticamente á cometer eso de que me acusas; y digo despóticamente, porque yo, aunque tengo poder para obedecerle, no puedo resistir á sus órdenes. Ese tutor se llama *voluntad;* no conozco de él más que el nombre y la impetuosidad y violencia con que me despierta del profundo sueño en que estoy sumida, obligándome á hacer cosas de las que yo sería responsable, sólo si el tutor me dejase en libertad.

—Verdad dices, respondió el demandante; y acto seguido, dijo á la voluntad: ¿Por qué te has atrevido contra esa pobre facultad que reposaba tranquila, haciéndola moverse y obligándole á ello de tal suerte, que no ha tenido más remedio que obedecerte?

—No seas precipitado en acusarme, replicó la voluntad; porque quizá yo tenga excusas para defenderme, y resultes tú entonces digno de reproche. Yo no me excito, sino que soy excitada; yo no me impulso, sino que soy impulsada por un decreto imperioso, por un mandato decisivo. Antes de que me lo comuniquen, yo permanezco inmovil; pero el señor *corazón* me envía al mensajero del *conocimiento* el cual con la lengua de la *inteligencia* me ordena que obligue á la potencia á que se mueva, y yo no puedo menos de obligarla. Yo soy una pobre esclava. subyugada bajo el imperio del conocimiento y de la inteligencia. ¡No sé qué delito he cometido para que se me haya castigado con esta servidumbre á que estoy sometida! Sólo sé que yo estoy tranquila é inmóvil, mientras ese despótico mensajero no

me trae alguna noticia; pero tan pronto como ese juez decide algo, justa ó injustamente, me someto y le obedezco sin remedio; tanto, que no me queda en absoluto libertad alguna para oponerme á sus decretos, si son categóricos y decisivos. Mientras él está perplejo é irresoluto sin decidirse á decretar, yo permanezco inmóvil, aunque intranquila esperando su sentencia; y tan pronto como esta sentencia es categórica, salgo de mi reposo y le obedezco sumisamente, obligando á la facultad á que cumpla lo que aquella sentencia exige. Por consiguiente, anda de aquí con tus censuras, y pregunta, si quieres, al conocimiento.

—Tienes razón, hubo de decir el demandante, y se encaminó en busca del conocimiento, de la inteligencia y del corazón, para exigirles estrecha cuenta de lo mal que se portaban con la voluntad, provocándola violentamente á que obligase á la potencia á moverse.

—Por mi parte, dijo el entendimiento, yo no soy más que una lámpara que no me enciendo por mí misma,sino que me encienden.

—Pues yo, agregó el corazón, no soy más que una lámina, que si soy lisa, es porque otros me han pulimentado.

—En cuanto á mí, dijo á su vez el conocimiento, no soy sino una imagen que en lo blanco de la lámina del corazón aparezco grabada, cuando brilla la lámpara de la inteligencia; pero no soy yo misma quien me dibujo, porque ¡cuánto tiempo no ha estado esa lámina privada de mí! Por consiguiente, ve y pídele cuenta al cálamo de todo eso que me preguntas, porque el dibujo no puede existir sino mediante el cálamo.

Al oir esto el demandante, malhumorado por tan inesperada respuesta, balbuceó algunas palabras incoherentes, y exclamó:

—¡Ya me canso de tanto andar por este camino! ¡Esto ya es demasiado! ¡No hay uno á quien pregunte por este asunto, que no se excuse echándole la culpa á otro! Y no es que á mí me disguste el que me contradigan todos: precisamente me agradan esas réplicas, cuando se fundan en razones aceptables, cuando la excusa es clara y evidente. Pero eso que tú dices no se entiende. ¡Di-

ces que eres un dibujo ó una imagen, que ha sido trazada por un cálamo! Yo no conozco otros cálamos que los de caña, ni más láminas que las de hierro ó de madera, ni otros escritos que los que se trazan con tinta, ni otras lámparas que las que arden. Eso sí; te he oído hablar mucho de la lámina y de la lámpara, y de la imagen y del cálamo; pero no he visto nada de eso. ¡Oigo el ruido del molino; pero no veo la harina!

—Tienes mucha razón, replicó el conocimiento, en todo eso que has dicho. Pero ten en cuenta que el camino en que te has metido está lleno de peligros, y que, para andarlo, cuentas solamente con un capital exiguo, con muy pocas provisiones y con un débil vehículo. Por consiguiente, lo que te conviene es dejar todo eso que te preocupa. Abandona ese camino que no es á propósito para tí, porque todo es difícil para el que no tiene aptitud natural. Sin embargo, si tienes verdadero empeño en llegar hasta el fin, entonces escucha atentamente lo que voy á decirte.

Has de saber que tu camino pasa por tres

mundos [1]. Es el primero el mundo visible á los sentidos, del cual forman parte el pliego de papel, la tinta, el cálamo y la mano. Tú has atravesado ya con facilidad las mansiones de ese mundo. Otro es el mundo increado é invisible que se halla tras de mí. Si das un paso más allá de esta mansión en que yo me encuentro, habrás entrado ya en las mansiones de ese mundo. En él encontrarás vastos desiertos, altísimas montañas, océanos inmensos. No sé cómo podrás atravesarlo sano y salvo! El tercero es el mundo invisible aunque creado, del cual atravesaste ya tres mansiones, la de la facultad, la de la voluntad y la mía, que es la del conocimiento. Las tres somos las primeras de este mundo que

---

1 Con el fin de acomodar el texto al tecnicismo filosófico europeo, nos permitimos aquí modificar la versión de los términos con que los sufíes denominaban estos tres mundos. El primer mundo es llamado por Algazel *mundo del reino y del testimonio* (Alamolmolqui-uaxahada). El segundo, *mundo de la realeza* (Alam-olmalacut). El tercero, *mundo de la omnipotencia* (Alam-olchabrut). Las acepciones, que á estos términos daban los sufíes, son muy diversas. Vide *A dictionary of the technical terms* de Sprenger. pág. 1053.

te estoy describiendo, el cual ocupa un lugar intermedio entre los dos mundos anteriores, ya que ni es tan llano y facil de atravesar como el mundo visible, ni tan arduo é inaccesible como el increado. Aseméjase á la nave, la cual por razón de su movilidad, está entre la tierra y el agua, es decir, que no se agita tanto como ésta, ni es tan estable y firme como aquélla. Así pues, el que anda sobre la tierra es como el que anda por el mundo visible á los sentidos; si sus energías se aumentan hasta el extremo de poder montar en la nave, será ya como el que camina á través del mundo invisible aunque creado; y si finalmente llegare á poder caminar sobre el agua sin necesidad de nave, sería como el que anda con pie seguro y firme á través del mundo increado. Por consiguiente, si no te sientes con fuerzas para caminar sobre el agua, vuelve tus pasos atrás, porque ya has atravesado la tierra firme y has abandonado la nave, y solamente el inmenso océano del mundo increado se extiende ante tus ojos. En sus primeras playas se divisa el cálamo que graba la ciencia en la lámina del corazón

humano y le comunica la seguridad necesaria para caminar por encima de las olas!.....

—Ahora vacilo en mi empresa, repuso el caminante. Mi corazón tiembla ante los peligros que, según dices, he de encontrar en mi camino. Yo no sé si tendré fuerzas para atravesar esos vastos desiertos que me has descrito. Díme: habrá algún indicio para calcular si podré ó no atravesarlos?

—Sí, contestó el conocimiento. Abre bien los ojos, recoge con tus pupilas toda la luz posible y mira en mi derredor. Si consigues vislumbrar el cálamo con el cual he sido grabado en la lámina del corazón, me parece que serás apto para ese camino que quisieras emprender, porque el que llama á alguna de las puertas del mundo increado, después de atravesar el mundo invisible creado, recibe ante todo la revelación del cálamo.....

—Ya abro los ojos, interrumpió el caminante, cuanto me es posible; pero no veo ninguna caña ni madera, y yo no conozco cálamos de otra especie.

—¡Eso es sacar las cosas de quicio! advirtió el conocimiento. ¿No sabes acaso que

á la esencia de Dios no se asemejan las demás esencias? Pues así también, ni su mano se parece á tus manos, ni su cálamo á tus cálamos, ni su palabra á tus palabras, ni su escritura á las otras escrituras. Y precisamente esas cosas divinas constituyen el mundo increado de que te hablé. Dios no tiene nada de corpóreo, ni ocupa lugar en el espacio, ni es su mano de sangre, carne y hueso, como las demás manos, ni su cálamo es de caña, ni su lámina es de madera, ni su palabra consiste en sonidos ó en voces, ni su escritura en letras y rasgos, ni su tinta se compone de sulfato de hierro ó de agallas. Si todo esto no lo ves así, es que andas perplejo entre la virtud del *tanzih* [1] y el vicio del *taxbih* [2], sin decidirte por uno de ambos

---

1 Consiste en confesar que Dios está exento ó inmune de toda cualidad ó atributo propio de la criatura. Vide *A dictionary of the technical* de SPRENGER, pág. 1435.

2 Consiste en asimilar á Dios con las criaturas, atribuyéndole cualidades propias de éstas.—La excesiva amplitud con que Algazel desarrolla las últimas escenas de esta alegoría, nos obliga á condensarlas, suprimiendo algunos textos alcoránicos y palabras del Profeta que pone en boca de los interlocutores.

extremos. Decídete pues. Si optas por el segundo, opta en absoluto, sin restricciones. Pero si escoges la virtud del *tanzih*, escógela también con resolución y sin distingos. Si así lo haces, emprende sin desfallecer tu camino, atento siempre á los más imperceptibles movimientos de tu corazón, para que no dejes escapar las inspiraciones de lo alto. Quizá encuentres más adelante otro guía que te dirija, que es el fuego, y tal vez consigas escuchar por fin, á través de los velos que ocultan el trono de la Majestad divina, aquella voz que escuchó Moisés: Yo soy tu Señor.

Cuando el caminante oyó estas palabras, la idea de que estaba aún indeciso entre el *tanzih* y el *taxbih* hízole concebir tan graves temores por la suerte de aquella su alma tan débil y flaca, que el corazón, en un arrebato de ira contra ella, se le puso incandescente como una brasa. Hubo entonces un momento en que el aceite de la lámpara de su corazón estuvo á punto de arder, al ponerse en contacto con la brasa. El conocimiento sopló con fuerza, y la lámpara comenzó á lanzar vivísimos resplandores.

—¡Este es el momento crítico! gritó el conocimiento. ¡Aprovecha la ocasión, abre los ojos, y quizá descubras un nuevo guía que te dirija, por regiones superiores al fuego!

Abrió sus ojos el caminante, y vió con toda claridad el cálamo divino. Era tal y como se lo había descrito el conocimiento: ni era de caña, ni de madera, ni tenía gavilanes ni cabo; pero, no obstante, grababa de continuo en los corazones de los hombres todo género de conocimientos.....

—¡Gracias, gracias! oh tú mi caro amigo conocimiento! ¡Dios te premie por mí este beneficio que me has hecho! exclamó el caminante. Ahora ya comprendo perfectamente todo lo que me habías anunciado del cálamo, pues veo que no tiene nada de común con los cálamos de acá abajo..... Yo te estaré agradecido eternamente! Pero tengo prisa; hace mucho que estoy aquí detenido, y ardo en deseos de llegar á la mansión del cálamo. Enséñame el camino y quédate con Dios.

Cuando el caminante hubo llegado á la mansión del cálamo, encaróse con él y le dijo:

—¿Qué es lo que te propones, oh cálamo, grabando continuamente en los corazones de los hombres ideas y conocimientos que provocan sus voluntades á obligar á las potencias á que ejecuten sus respectivos actos?

—Tan pronto, replicó el cálamo, has olvidado lo que, en el mundo visible, te dijo mi homónimo, cuando fuiste á pedirle cuenta de lo que había hecho? ¿No te acuerdas acaso cómo se excusó echando la culpa á la mano?

—Si que me acuerdo, asintió el caminante.

—Pues de la misma manera me excuso yo, añadió el cálamo.

—Pero ¿cómo puede ser eso, objetó el caminante, si tú no te asemejas al cálamo del mundo visible?

—¿No has oído acaso, respondió el cálamo, que Dios crió á Adán á su semejanza?

—Sí, asintió el caminante.

—Pues entonces, concluyó el cálamo, pídele cuenta de lo que yo he hecho á la diestra del Rey que me tiene cogido y me lleva por donde le place, sin que yo pueda sustraerme á su dirección; porque entre el

cálamo divino y el humano no hay diferencia alguna en esta su cualidad común de estar sujetos ambos á la mano que los mueve; solamente se diferencian en que el uno tiene, y el otro no, forma sensible.

—¿Y cual es esa diestra del Rey? preguntó el caminante.

—Pero ¿es que no has oído nunca, le arguyó el cálamo, aquellas palabras del Señor: «Los cielos están encerrados en su diestra?»

—Sí que lo he oído, respondió el caminante.

—Pues igualmente yo, añadió el cálamo, estoy cogido por su diestra la cual me dirige.

Con estas indicaciones, el caminante volvió á emprender su peregrinación en busca de la diestra, hasta que consiguió encontrarla. Contempló entonces, en aquella nueva mansión, maravillas extraordinarias, superiores en número á las que había visto en la mansión del cálamo, y de las cuales la más insignificante exigiría volúmenes sin cuento, si se intentase describir una de sus partes más pequeñas. De lo que, en resumen, pudo convencerse el caminante fué de que aquella

diestra no era como las que él había visto en el mundo sensible; pero, esto no obstante, vió con toda claridad que el cálamo se movía cogido por ella. Entonces comprendió lo razonable de las excusas que le había presentado aquél, y dirigiéndose á la diestra pidióle cuenta de su acción.

—Mi respuesta, le dijo la mano, será idéntica á la que te dió, en el mundo sensible, mi homónima; es decir, que yo también te remito á la omnipotencia divina, porque la mano por sí sola nada puede ni hace: la omnipotencia es quien la mueve, indudablemente.

Reanudó su viaje el caminante, y llegó al mundo del divino poder, en el cual vió maravillas más grandes todavía que las que hasta entonces había visto, y exigió de él razón cumplida de su acción.

—¡Yo soy un atributo, y nada más! respondió la omnipotencia. Pregúntale al Todopoderoso; porque las acusaciones deben dirigirse contra las personas, no contra sus cualidades ó atributos.

Al oír esto, el viajero estuvo á punto de

desviarse de su camino, y desatar en improperios su lengua atrevida. Pero una voz misteriosa le detuvo: á través de los impenetrables velos que ocultan el trono de la Majestad divina, estas terribles palabras resonaron: «A Dios no se le piden cuentas de lo que hace, y tú te atreves á pedírselas.» Sobrecogido de terror, el pobre caminante cayó al suelo, como herido de un rayo. Cuando volvió en sí, no pudo menos de exclamar:

—¡Oh, Señor! ¡Cuán grande eres! ¡Perdona mi atrevimiento! Ya en tí solo confío; ya creo que tú solo eres el Rey fuerte é invencible, á quien temo y en quien espero. A tu misericordia me acojo: líbrame de tus castigos y no me hagas objeto de tu cólera. Ya no me queda otra cosa que pedirte, que implorarte, que rogarte, con toda humildad y respeto, ilumines mi corazón para que te conozca, y desates mi lengua para que cante tus alabanzas.....

—Conténtate, añadió el Señor, con saber, de este mi reino, que te está prohibido el penetrar en él, y que eres incapaz de conocer mi hermosura y majestad.....

Volvió pasos atrás el caminante, al oir estas palabras, y, uno tras otro, fué visitando á todos los que habían sido antes objeto de sus acusaciones.

—Aceptad mis excusas, les dijo. Soy un extranjero que por vez primera visita estas regiones. La sublimidad de este reino ha turbado mi razón. Si os he ofendido con mis preguntas, ha sido por ignorancia. Ahora ya estoy bien convencido de la verdad de vuestras excusas, porque he visto claro que el único rey y Señor del universo creado é increado, sensible é insensible es Dios. Vosotros no sois más que esclavos, supeditados en absoluto á su omnipotencia infinita. El es el primero y el último, el evidente y el oculto. El primero, por relación á las criaturas, todas las cuales de El proceden como de primera causa. El último, como fin que es al que se dirigen todas ellas. El primero, en el orden del ser; el último, en el orden del conocer. El oculto, para los hombres que, encerrados en el mundo sensible, lo buscan á la débil luz de los sentidos externos. El evidente, para todos aquellos que lo buscan con

la esplendorosa luz de la lámpara que arde en su corazón, y mirando á través de la inteligencia, ese ajimez por el cual se vislumbran los fulgores del reino de los cielos.

CAPÍTULO VII

La ascética externa de Algazel.

Plan para la exposición de su sistema ascético-místico.—Ascética ordinaria ó externa: su objeto y finalidad.—Espíritu con que deben cumplirse las obligaciones legales.—La purificación ó ablución.—La oración; modo de conseguir que sea atenta.—La limosna legal.—El ayuno.—La peregrinación; sentido místico de cada una de sus ceremonias.

Si no hubiese un Dios de misericordia, dice Pascal, se necesitarían los mayores esfuerzos para cumplir sus preceptos.

Y añade Leibnitz: todo dogma teológico que se funde en otorgar á Dios un derecho sin límites, un poder arbitrario y despótico sobre sus criaturas, destruye la confianza en Dios, que es nuestro reposo, y el amor de Dios, que es nuestra felicidad.

No podían declarar de manera más decisiva el autor de los *Pensamientos* y el de la

Teodicea la imposibilidad de crear una ascética y una mística sin el fundamento de una teología dogmático-moral que deje á salvo aquellos artículos de la justicia y misericordia divinas. Y sin embargo, el *Ihia* de Algazel intentó realizar ese imposible. El contraste, en efecto, no puede ser más chocante. Hemos visto en los capítulos que preceden cómo nuestro teólogo, á trueque de reservar á la divinidad el más excelso rango de majestad y perfección en la escala de los seres, anonada en tal grado á la criatura delante del Creador, que Este no resulta ligado á ella con ningún género de ley: las tesis de la premoción divina, del determinismo en la libertad, de la predestinación y remuneración se hallan inspiradas en ese principio fundamental. ¿Quién, pues, diría, que de tan deleznable base hubiera de surgir, no ya una ética aceptable, sino todo un sistema ascético-místico, cuyo fin acá abajo es nada menos que la *vida unitiva,* la identificación con Dios por el amor?

A exponer este sistema vamos á dedicar los restantes capítulos de nuestro estudio.

Para orientarnos y simplificar el trabajo, hé aquí en síntesis el plan según el cual entendemos puede concebirse y explicarse toda la ascética y mística de Algazel.

La comunicación inmediata y directa entre el hombre y la divinidad por la visión intuitiva en el éxtasis, es el objetivo de la mística. La práctica y ejercicio de la perfección espiritual, ó sea la ascética, es como su preparación y preámbulo. Pero esta ascética se divide en ordinaria ó externa y devota ó interna, según que se ocupa en los medios de perfección ó prácticas externas, que la religión positivamente pone en manos de todo muslim, aunque viva en medio del siglo, ó según que se limite ya á la perfección de los que aspiran á una unión más íntima con Dios, mediante ejercicios de devoción puramente espirituales ó internos. Este linaje de ascética bifúrcase á su vez; porque ante todo conviene que el que aspira á la perfección se purifique de toda mancha habitual, es decir, corrija sus *vicios:* y esto constituye la que llamaremos *ascética purgativa,* en tecnicismo cristiano. Y por fin, es forzoso que adquiera

las *virtudes* opuestas y se ejercite en las *prácticas* de devoción que son como la disposición última para la vida unitiva de la caridad, meta de la perfección.

Tres, pues, según este esquema, son las partes de la ascética-mística de Algazel: *ascética ordinaria ó externa*, *devota ó interna purgativa, y devota ó interna unitiva,* que con más propiedad se puede llamar *mística*. De ellas vamos á tratar sucesivamente [1].

El objeto de la primera ya hemos insinuado más arriba á qué se reduce: al mero cumplimiento de las obligaciones religiosas impuestas por la ley muslímica á todo fiel. Estas obligaciones son las siguientes: conocimiento de la ley, profesión de fe, purificación ó ablución, oración, limosna, ayuno y peregrinación. Algazel, versado canonista, no ignora que este estudio es parte integran-

---

1 Advertimos aquí que esta exposición, que ahora emprendemos, será casi siempre versión de los pasajes del *Ihia*, que señalaremos oportunamente al comenzar cada materia, aunque no los acotemos en el texto por medio de comillas, sino en casos determinados, en que la versión sea más ceñida al texto.

te del derecho, dentro del organismo de las ciencias teológicas musulmanas; pero, al hacer entrar aquel estudio en la ascética, es porque aspiraba á vivificarlo, á comunicarle el espíritu de que carecía en manos de los juristas, fríos y rutinarios y casuísticos intérpretes de una ley religiosa que, á juicio de Algazel, debía explicarse y practicarse con el corazón, más que con el cerebro, si de ella había de venir la salvación de las almas. A tal fin obedece toda esta primera parte de su sistema, que no es, por lo tanto, una escueta y simple repetición de lo que se contiene en los libros de derecho canónico, sino su glosa espiritual, su perfección y complemento. Esta orientación inspira todo su trabajo: al exponer las obligaciones legales supradichas, como al explicar las prácticas ordinarias de la vida social ó los ejercicios de piedad meramente supererogatorios, más que del rito externo, cuida del espíritu con que han de cumplirse, de lo que él llama el *misterio ó secreto* de la obra. Aquello, el rito, la ceremonia, relégalo á los juristas; estotro absorbe toda su atención: es como la médula

aprovechable en el fruto, según una de sus más frecuentes alegorías.

Pasando por alto las dos primeras obligaciones religiosas, conocimiento de la ley y profesión de fe muslímica, (ya estudiadas en capítulos anteriores), Algazel comienza por la *purificación* [1]. Este precepto alcoránico, aunque admite interpretaciones alegóricas, según las cuales se identificaría con la penitencia ó purificación de los malos hábitos, estúdiase aquí desde el punto de vista literal, ó sea como limpieza ó ablución de las manchas legales. Muy pronto, sin embargo, en virtud del criterio arriba expuesto, nuestro teólogo abandona la materia jurídica [2], para tocar su

---

1 *Ihia*, I, 94.

2 He aquí lo substancial de esta materia. La ley no permite al hombre el ejercicio de ningún acto religioso, antes de purificado de toda mancha corporal. Esta purificación es triple. La primera se llama *gaslo* ó lavatorio y se requiere para las manchas llamadas substanciales ó materiales (sean del cuerpo, del vestido, ó del lugar en que se hace la oración) las cuales consisten en secreciones naturales, etc. La segunda se llama *alguodu* ó ablución y se requiere para las manchas no sustanciales menores, tales como el vomito. Consiste en lavarse el rostro, barba,

tema favorito. A su juicio, no es lo esencial, en el cumplimiento de esta obligación, el número de las abluciones, ni la mayor ó menor devoción exterior con que se practiquen, ni las repetidas oraciones de que se las acompañe: todo esto es nada, sin la intención, verdadera alma del rito, esencia única del merecimiento. Así lo entendieron, dice, los primeros muslimes, cuya discreta conducta en no fiarlo todo á las ceremonias, ha sido echada en olvido por los devotos de los últimos tiempos. Esto, sin embargo, no quiere decir que tal regla haya de aplicarse indistintamente á todos los casos. El simple fiel, el que no hace profesión de vida más perfecta, es pre-

---

manos y brazos hasta el codo, y pies hasta el tobillo, pronunciando determinadas oraciones. La tercera, llamada *goslo* ó loción, es para las manchas no substanciales mayores, como la *effusio seminis*, la cohabitación, las enfermedades periódicas del sexo y los partos. Consiste en lavarse todo el cuerpo, desde la cabeza á los pies. En todas las purificaciones, á falta de agua clara y pura, se puede emplear arena, tierra ó polvo. Para más detalles puede consultarse á Tassy (*L'Islamisme*, edic. 3.ª, pág. 163) y á Lane (*An account of the manners and customs of the modern egyptians*, edic. 2.ª, pág. 56 y siguientes.)

ferible que gaste el tiempo en repetidas abluciones y purificaciones, á que lo emplee en ofender á Dios con su vida licenciosa, si no es que sus lavatorios obedecen tan sólo al deseo de aparecer hermoso ante los hombres, ó á que se le alabe por su piedad. En cambio, los perfectos, como los sufíes, ya pueden restringir sus abluciones á las que estrictamente la ley preceptúa, á fin de entregarse de lleno á otros ejercicios espirituales más útiles y meritorios para el alma.

La *oración* legal es el segundo precepto [1]. No se detiene mucho Algazel en sus condiciones ceremoniales [2]; dejando esta labor á los faquíes, estudia detenidamente los requisitos internos que deben informarla. Estos son los siguientes. 1.° La atención. En los demás preceptos legales, en el ayuno, en la limosna, en la peregrinación, el mérito se obtiene aun sin atención actual, con sólo poner la obra. Se trata de actos que por su

1 *Ihía*, I, 116.
2 Véanse resumidas en PANO (*Colección de estudios árabes, tomo I, Viaje á la Meca*, págs. 92 y 169).

propia esencia contradicen el apetito ó inclinación natural: el ayuno mortifica el hambre, la limosna al egoísmo, la peregrinación á la innata pereza del cuerpo que gusta del reposo y de las comodidades del hogar. Por eso son meritorios en sí mismos. Lo contrario sucede con la oración: hecha de una manera rutinaria por la fuerza del hábito, consistiendo tan sólo en la emisión de sonidos articulados, á cuyo sentido no se atiende, es imposible que merezca cosa alguna en la presencia de Dios; porque si su fin y esencia estriba en dirigir á Dios nuestras alabanzas por sus perfecciones infinitas, nuestras acciones de gracias por sus beneficios, nuestras peticiones para que nos los otorgue de nuevo, es claro que, sin la atención á las palabras pronunciadas, resultará perfectamente nula. ¿Se dirá que nos alaba, que nos agradece ó nos pide, el que haga todo esto en voz alta, pero durmiendo, sin saber lo que hace? La atención es el espíritu de la oración; sin ella, está muerta.—2.° La inteligencia de lo que las oraciones significan; porque cabe atender materialmente á las palabras, sin

entender las ideas que representan. Mas esta condición es relativa, no general y absoluta: en proporción de los talentos, ilustración, rango social del muslim, se le exigirá por Dios mayor ó menor inteligencia en sus plegarias, porque nadie está obligado á más de lo que puede.—3.° El reconocimiento de la excelsa majestad divina y de la bajeza y nada de la criatura: ambos engendran la compunción del corazón al ponerse en la presencia de Dios.—4.° El temor de Dios, inspirado, ya por el humilde reconocimiento de nuestras negligencias é imperfecciones en el cumplimiento de los preceptos, ya por nuestra debilidad, flaqueza é inclinación al mal, ya por la memoria de lo mucho que debemos á Dios y que su majestad merece.

Pero siendo, de todos estos requisitos, la atención, como la base y fundamento, nuestro teólogo se detiene algo más en las distracciones, como causas que la destruyen. Para evitarlas, distínguelas en dos grupos, según que el objeto que las engendre sea externo ó interno. Aquéllas se combaten, claro está, dejando la ocupación que nos distrae, ce-

rrando los ojos, apartando la vista, abandonando el lugar en el cual imágenes ó ruidos llamativos nos quitan la atención. Así oran, dice, los ascetas de profesión, perfectamente atentos: recógense, lejos del ruido del mundo, en un pequeño recinto, y para no distraerse ni aun con sus hermanos, llegan hasta pegar su rostro al muro de la celda. Más difíciles de vencer son las distracciones producidas por causa interna; porque quien anda habitualmente preocupado con los negocios y cosas del mundo, no es fácil que consiga sujetar su mente á que con tranquila atención se fije en un objeto determinado: su alma, como inquieta mariposa, volará de aquí para allá, de uno en otro pensamiento, sin detenerse en ninguno. Para dominar estas distracciones, el mejor remedio consiste en fijar bien la atención al comenzar la lectura de la oración: así no se da motivo al alma para que comience pensando en cosas extrañas á su objeto; si no se hace así, es natural que la asociación de ideas traiga unos pensamientos enlazados con otros, y se acabe la oración sin darse cuenta. Puede, sin

embargo, suceder que ni aun este remedio sea suficiente; indudablemente, entonces la causa está en el corazón mismo del que ora: ligado al mundo por fuertes lazos, olvidado habitualmente de Dios, no es de extrañar que se distraiga en la oración. En tal estado, hay que atacar el mal de raíz, huyendo del mundo. Y si esto no le es posible, mejor será que ore poco y bien, que mucho y distraído.

El *azaque* ó limosna legal es el tercer precepto de la religión musulmana [1]. Aparte de las condiciones externas de tiempo, cantidad etc., cuyo estudio detallado Algazel relega á los faquíes [2], la limosna ha de responder, para ser meritoria, á tres fines, según

---

1 *Ihia*, I, 150.

2 En suma redúcense á lo siguiente. Todo muslim, bien acomodado, tiene obligación de dar anualmente una parte de sus bienes á los pobres musulmanes, pero no á los infieles. Esta especie de diezmo es exigible, no sólo de la riqueza en numerario, sino también de los ganados, frutos y granos, mercancías etc., según determinadas reglas prácticas que los libros de derecho puntualizan. (Véase Tassy, obra citada, pág. 166-7. Item en Lane, obra citada, pág. 78).

nuestro teólogo. Es el primero, que la limosna se haga con intención de manifestar el amor que tenemos á solo Dios; porque, si las riquezas son la condición é instrumento para mantener la vida del cuerpo, el que de ellas se desposee voluntariamente, es porque no teme la muerte, sino que la desea para unirse con Dios. Y como el amor no sufre asociación, según gráfica frase de nuestro místico, el deseo de unirse con Dios por la caridad impele á los perfectos á desprenderse de todos los bienes de acá abajo, dándolos de limosna sin las restricciones de tiempo y cantidad que el Alcorán prescribe. Demás de este fin, la limosna ha de tender á purificar el corazón de la avaricia, apartándole del amor á las riquezas, hasta conseguir que encuentre gusto y alegría en darlas por Dios. Ultimamente hay que hacer limosna como signo de la gratitud que á Dios debemos por el beneficio mismo de las riquezas que nos otorga.

Inspirándose en estos tres fines, seguramente se cumplirá el precepto legal con las condiciones espirituales ó internas, que son

las siguientes. 1.ª Conviene pagar el *azaque* antes del tiempo fijado por la ley; así se manifiesta el deseo de no demorar la realización de aquellos tres fines y la satisfacción de las necesidades del pobre.—2.ª Hágase la limosna en secreto: hay que huir de ser visto y oído por los hombres: que no sepa la mano izquierda lo que ha dado la diestra [1]; de este modo se evita la vanagloria: dando limosna por segunda persona, ó á pobres ciegos, ó en sitios no frecuentados por las gentes. Obrando de otra manera, la limosna nos curará quizá de la avaricia, pero no de la vanidad, que es pasión más sutil y peligrosa: aquélla es como el alacrán; ésta es como la serpiente que se desliza furtiva y mata el alma. Muchas veces, sin embargo, conviene hacerla en público, para excitar á nuestros semejantes con el ejemplo, á que imiten nues-

1 Atribuye aquí (*Ihia*, I, 155) Algazel á Mahoma el texto evangélico (Matth. VI, 3): «Te autem faciente eleemosynam, nesciat sinistra tua quid faciat dextera tua.» Por lo demás, no es este un caso aislado de copia cristiana por Algazel. Abundan los textos evangélicos citados como tales por nuestro teólogo, según tendremos ocasion de observar.

tra conducta. Mucho más, si las circunstancias impiden hacerla en secreto. A la discreción de cada cual toca el determinar en cada caso la conducta más útil y meritoria.—3.ª Ha de huirse también de la soberbia espiritual que consiste, ya en creerse superior á los pobres, que no pueden cumplir con este precepto religioso, ó á los que pudiendo no lo quieren cumplir, ya en considerarse acreedor á la gratitud del pobre ó á la remuneración divina en la vida futura. Esta soberbia es irracional: el hombre no es más que un administrador de Dios para distribuir entre los pobres los bienes que Aquél le envía.—4.ª Tampoco conviene dar limosnas cuantiosas, extraordinarias: esto es muy expuesto á consentir en tentaciones de vanagloria.—5.ª En conformidad con el último de los fines arriba indicados, ofrézcase á Dios, como limosna, de todas nuestras riquezas lo mejor, lo más querido, lo que á nuestro corazón sea más grato. Reservar para los pobres lo que apreciamos en menos, equivale á ofrecer lo malo á Dios. Dios, como bueno que es, no acepta más que lo bueno.—6.ª La

caridad, en fin, ha de ser ordenada. Hé aquí el orden á que conviene sujetarla. Ante todo, debe darse la limosna á los que hacen profesión de vida religiosa pobre, como son los sufíes; de este modo se participa en algo de los méritos de su vida ascética, porque se contribuye á conservarla y fomentarla. Después de los religiosos pobres, merecen la preferencia los que se dedican á la enseñanza; así se coopera á una labor que, si se hace con rectitud de intención, es la más útil para servir á Dios. Tras de los maestros, vienen aquellos pobres que saben agradecer la limosna, no al que se les da, sino á Dios, único que en realidad merece gratitud. Luego, corresponde á los pobres vergonzantes que con su trabajo no pueden atender á todas sus necesidades. Después, á los que por enfermedades ó causa análoga han caído en la indigencia. Y por fin, á los parientes y amigos, que realmente sean pobres, porque nuestro teólogo analiza también cuidadosamente los caracteres distintivos de la pobreza, á fin de que la caridad se ejerza con discreción.

Cumpliendo estos requisitos, la limosna

obtiene un doble fruto: desarraiga la avaricia y satisface las necesidades del indigente. Sin tales requisitos, la limosna no sirve de nada, porque el cumplir materialmente la ley, sin fines espirituales, hace reir al demonio, que ve cuánto se trabaja inútilmente, sin fruto para el alma.

La excelencia del *ayuno* legal [1] sobre las demás obras preceptuadas estriba, según Algazel, en que consiste no en algo positivo, sino en un acto negativo, en abstenerse de comer y beber en determinadas condiciones de cantidad, tiempo, etc.; por esto, el ayuno no se manifiesta al exterior, como las otras obras: por su esencia misma, es algo oculto, secreto para los hombres: sólo Dios lo ve: he aquí su mérito. Además, con él se mortifican las pasiones todas, que en la comida y bebida tienen como su incentivo y fómite; y finalmente con él se vence al demonio, enemigo de Dios y de las almas, que para perder al hombre emplea sus mismas pasiones como instrumento.

---

1 *Ihia*, I, 165.

Al enumerar nuestro teólogo las condiciones rituales [1] con que debe cumplirse este precepto, es curioso observar que, para él, no satisface á la ley del ayuno aquel que, llenando todos los otros requisitos, omite hacer intención actual de cumplirlo. Esta rigidez, que ni puede compararse con la de los más estrechos moralistas cristianos, es un efecto de la doctrina general, insinuada más arriba, según la cual, la rutina, el hábito, la inconsciencia del obrar destruye todo el mérito.

Como en los otros preceptos, Algazel se extiende en éste largamente acerca de lo que él llama los misterios, los secretos, es decir, las condiciones místicas ó espirituales del

---

1 Son en síntesis las siguientes. Todo musulmán, desde la edad de catorce años, debe ayunar durante todo el mes de ramadán. El ayuno consiste en la completa abstinencia de todo alimento y bebida, y en una perfecta continencia, desde que sale el sol hasta que se pone. Están excusados los enfermos, los viajeros, las mujeres en cinta etc. Después de ponerse el sol, hacen una comida, y antes de amanecer una colación. (Véase á Tassy, pág. 165-6, y á Lane, pág. 79.

ayuno. Porque, según nuestro teólogo, hay que distinguir tres clases de ayuno: el de los simples fieles, el de los perfectos y el de los profetas y amigos de Dios. El primero es el que el Alcorán manda. El tercero consiste en privar al corazón de todo amor é inclinación á lo que no es Dios, aunque se trate de cosas ó acciones perfectamente lícitas. El segundo, al cual pueden y deben aspirar todos los fieles, estriba en que ninguno de los sentidos ni miembros se emplee, durante el mes santo, en acción alguna pecaminosa. Esta fórmula general se concreta en las condiciones siguientes: 1.ª Apártese la vista de todo objeto que, ó sea aborrecible á Dios, ó preocupe al corazón de tal manera que le haga olvidarse de su Señor.—2.ª Presérvese la lengua de decir desatinos, mentiras, murmuraciones, calumnias, indecencias, palabras duras que exciten disputas y querellas; guárdese silencio, y que la lengua sólo se emplee en alabar á Dios, orar y leer el Libro santo.—3.ª No se presten oídos á palabras ó conversaciones que á Dios inspiren aversión; el que oye con gusto la murmuración, co-

opera á ella.—4.ª Nuestros miembros todos han de privarse igualmente de todo pecado; y la razón está en que, de otro modo, no se cumplirá el fin de la ley, sino la letra y la corteza; porque si ésta preceptúa abstenerse de toda comida y bebida lícita durante el mes de ramadán, ¿se dirá acaso que ayuna el que en ese tiempo santo se entrega á acciones ilícitas? Esto sería derribar una ciudad para edificar un villorrio. Los manjares lícitos no se prohiben, durante el ramadán, porque son alimentos, sino porque dañan en gran cantidad, y conviene privarse de ellos en absoluto durante algún tiempo, para curarse así del vicio de la gula en el resto del año. El ayuno es, pues, medicina. En cambio, las acciones ilícitas de todo género son veneno. No hay que temer, por tanto, que dañe al alma la mucha medicina. Y por esto también no puede decirse con verdad que han guardado la ley del ayuno aquellos que, al llegar la solemnidad de la pascua, rompen el ayuno llenando el vientre de manjares, aunque sean éstos de los no prohibidos; porque no hay hombre más aborrecible á Dios

que el que hinche su vientre hasta la hartura. ¿Cómo ha de conseguir ese tal la victoria sobre sus pasiones, cuando después se le insubordinen? ¿Cómo vencerá al demonio, cuando le tiente en otros casos? Y si no consigue el fin de la ley, es como si no la hubiese cumplido. En igual caso se encuentran aquellos que andan buscando maneras de burlarla ó evadirla. Así obran los que se pasan durmiendo el día, durante el mes del ayuno, á fin de no sentir el aguijón del hambre y de la sed, para pasar la noche en vela, comiendo y bebiendo cuanto les place.

El cumplimiento de todas estas condiciones espirituales constituye el ayuno perfecto; sin embargo, el alma no debe quedarse satisfecha de su obra: esto sería vanidad; antes al contrario, una vez roto el ayuno, ha de quedar el corazón fluctuando entre el temor y la esperanza, perplejo por si habrá sido acepto á Dios ó no, el cumplimiento de la ley.

Es cierto, añade Algazel, que los faquíes no exigen ninguno de estos requisitos para que la ley quede satisfecha; pero es que los faquíes no se preocupan más que de lo ex-

terno, de lo ritual: á ellos no toca señalar el espíritu y esencial finalidad del precepto. Y que las condiciones arriba indicadas se inspiran en este fin, no tiene duda.

El ayuno, en efecto, tiende á hacer al hombre semejante á Dios. Este, como ser eterno, como ser necesario, no está sujeto á las contingencias del ser relativo y temporal: Dios no necesita añadir algo á su esencia, que le compense las pérdidas experimentadas, como el hombre, para subsistir.

Además el ayuno tiende á hacer al hombre semejante á los ángeles, consiguiendo una inmunidad ó relativa exención de sus pasiones. Porque el hombre ocupa un rango intermedio entre las bestias y los ángeles: está sobre aquéllas por la luz de la razón que le pone en condiciones de domeñar sus apetitos; está bajo los ángeles, porque su cuerpo, sujeto á pasiones, le obliga á luchar si ha de vencerlas, lucha de que están inmunes los espíritus puros. Si se deja vencer, se degrada hasta la condición de las bestias; pero, si las vence, se sublima hasta el rango de los ángeles, que están cerca de Dios, no por razón

del lugar, sino por la semejanza ó aproximación en sus atributos. El que se dé perfecta cuenta de este misterio, no se contentará con el ayuno legal, sino que añadirá á él las condiciones espirituales. ¡Cuántos, dice el Profeta, son los que ayunan para no sacar otro fruto que el hambre y la sed!

En este precepto, como en el de la limosna, Algazel termina con un apéndice en que trata del ayuno voluntario, hecho por devoción, como obra supererogatoria. Tras de enumerar multitud de devociones de este género, indicando los días del año, mes y semana más apropósito para practicarlas, como son, por ejemplo, el día de año nuevo; los primeros, medios y últimos de cada mes; los lunes, jueves y viernes de cada semana etc. etc., plantea y resuelve una cuestión muy debatida entre los ascéticos musulmanes, es á saber, si es ó no lícito el ayuno perpetuo, durante toda la vida.

Algazel opta por la afirmativa, con tal que el ayuno se rompa en los días que así lo manda la religión, como son las pascuas; pero añade que, á su juicio, todavía es más

mortificante el ayuno alterno, ó sea de un día sin otro. En general, termina, todas estas y otras maneras devotas de ayunar son buenas, si se enderezan al fin de mortificar las pasiones, y no degeneran en hábitos rutinarios que acaban por endurecer el corazón y por abrir la puerta á otras pasiones más temibles aún que la gula y la lujuria.

Con idéntico criterio al que ha inspirado las anteriores obligaciones, aborda por fin Algazel el estudio del último precepto religioso, el de la *peregrinación* [1]. Expuestas en suma sus ceremonias y ritos externos [2], que el Alcorán impone, nuestro teólogo añade por su parte que la peregrinación no debe emprenderse con ánimo de comerciar, porque esto equivaldría al sacrilegio de emplear obras sobrenaturales para conseguir los bienes de acá abajo, de querer ganar el mundo á costa del cielo [3]. La peregrinación, como

1 *Ihía*, I, 171.

2 Véanse al pormenor en Pano, obra citada, capítulos 3.°, 9.°, 10.°, 11.°, 12.°, 14.°, 15.°, 16.°, 17.°, 18.° y 20.°.)

3 De esta regla general exceptúa á los que necesiten comerciar para procurarse los medios del viaje y de la subsistencia; pero añade que la peregrinación á pie es más agradable á Dios.

obra religiosa, debe emplearse en cosas que sean del servicio de Dios; por esto el peregrino ha de evitar durante su viaje, no sólo todo pecado, sino aun lo lícito que no sirva para el cielo, como serían las conversaciones inútiles, sobre todo con mujeres, los trajes muy ricos que engendren la vanidad y la envidia, las comidas excesivas y delicadas etc., etc., gastando en cambio el tiempo en la oración, en el ejercicio de la caridad con los peregrinos pobres y en conversaciones espirituales.

El sentido místico que encierran para Algazel cada una de las ceremonias de la peregrinación, sírvele de fundamento para explicar el espíritu con que deben practicarse. La alegoría no puede ser más sostenida: todo, desde el primer pensamiento que ocurre al muslín sobre la obligación en que está de cumplir el precepto, hasta el regreso á su patria una vez cumplido, encierra para nuestro místico secretos y misterios sin cuento.

La peregrinación en sí misma es ya un misterio de los más impenetrables. El Profeta, al imponer este precepto, no se pro-

puso otro fin que el de recordar á todos los fieles el deber en que están, como criaturas, de servir á Dios en la forma que le plazca, aunque esta forma parezca irracional, inútil y contraria á la inclinación innata de la naturaleza. Porque, como observa Algazel, todos los otros preceptos tienden á algún fin razonable, claramente útil para el alma, conforme con las inclinaciones naturales: la limosua cura la avaricia y responde al amor innato que experimenta el corazón hacia sus semejantes; el ayuno doma la gula y la lujuria; la oración rinde á Dios el homenaje que le es debido por su grandeza y el agradecimiento que exigen sus beneficios infinitos. Todo lo contrario sucede con el precepto de la peregrinación: los actos que exige, como el echar las piedras en el valle de Mina, el dar vueltas al rededor de la Caba etc., carecen de sentido, no se les ve utilidad alguna espiritual, ni armonía con alguna de las naturales inclinaciones del alma. Pero cabalmente en esto estriba su mérito, en exigir del hombre el acto más grande de sumisión á Dios: abdicar de su razón en obsequio

á la fe: poner un acto cuyo fin es ininteligible. Así pues, la peregrinación viene á suplir, para los simples fieles, á la abnegación propia de los que profesan vida de perfección: estos, para unirse con Dios más íntimamente, abandonan su patria y familia, sus riquezas y pasiones, se niegan hasta los placeres lícitos y honestos, á trueque de servir al Señor; el simple fiel le servirá como el cenobita, sometiéndose á un precepto costoso de cumplir é inútil, al parecer, para el alma. Tal es el misterio que envuelve la peregrinación, en sí misma.

El análisis de sus pormenores nos llevaría muy lejos; todos los momentos, condiciones, ritos de ella significan algo secreto y misterioso. El peregrino, al romper los lazos de la patria y familia para marchar á la tierra santa, significa la necesidad de la penitencia para llegar á Dios; todo pecado es un vínculo que estrechamente nos sujeta á este mundo; hay que romperlo, si hemos de comenzar á dirigirnos hacia El. Los víveres que ha de llevar para su camino representan el temor de Dios, viático de

nuestra peregrinación hacia el cielo; y si el Alcorán manda que sólo se lleven los necesarios, es porque, fuera del temor de Dios, todo lo demás de este mundo es inútil para el otro. La cabalgadura, en que ha de hacer su viaje, es imagen del féretro, vehículo de aquel otro viaje terrible de ultratumba. La túnica ritual del peregrino es la mortaja, única vestidura de esa otra peregrinación que quizá hayamos de emprender antes que la que proyectamos.

Al salir de su casa y despedirse de la familia, acuérdese el peregrino de la separación última de la muerte: ¡viaje forzoso, del cual nunca ya se vuelve! El desierto que ha de recorrer hasta la Meca y los peligros de todo género á que se ha de ver expuesto en su camino, son una semblanza del tiempo que transcurre entre la muerte y el juicio con sus terroríficas pruebas. La Meca es el paraíso, y la Caba la casa de Dios; al entrar en la ciudad santa, reconózcase el peregrino indigno de tamaño favor, pensando en sus pecados que merecen el infierno, espere que el Señor por su misericordia le otorgará la

gracia de verlo cara á cara en el cielo, y derrame su espíritu en acciones de gracias por tanto beneficio. Las vueltas en derredor de la casa santa significan la adoración continua que los ángeles rinden al Señor en derredor de su trono; háganse, pues, en espíritu, más que con el cuerpo, poseído el corazón de fervorosos afectos, de temor, esperanza, alabanza y amor, pensando en que aquello más debe ser una oración que una ceremonia. La carrera entre las colinas de Safa y Merua es una imagen de la perplejidad y duda del alma en el juicio: los platillos de la balanza, en que se pesarán las acciones buenas y malas, oscilarán alternativamente, al paso que el alma fluctuará entre el temor del castigo y la esperanza del premio. Un símil del juicio final es la reunión de los peregrinos sobre el monte Arafa; en aquel día no habrá misericordia, aunque allí estén presentes los santos y profetas; en cambio ahora su intercesión puede sernos muy valiosa: es mucho lo que puede la unión de los corazones en una misma aspiración. Al arrojar las piedras en el valle de Mina, piense el

peregrino en que, con este acto, insignificante para el entendimiento, quiere Dios probar su fe y obediencia, como en otro tiempo probó la sumisión de Abraham en aquel mismo sitio. Y cuando haya terminado todas las ceremonias de la ley, medite cuidadosamente si las ha hecho ó no con este espíritu, y tiemble ante la idea de que Dios, en lugar de aceptarlas como saludables, las deseche por inútiles y rutinarias.

CAPÍTULO VIII

La ascética externa *(Conclusión).*

Espíritu con que deben hacerse las prácticas devotas no obligatorias.—Lectura y recitación alcoránica.—Rezos y plegarias; su excelencia sobre todas las otras prácticas; la presciencia divina y la plegaria.—La vigilia.—La religión en la vida social.—La amistad.—El zelo religioso.—La música y el canto.—Mahoma, tipo de perfección para el simple fiel.

Hasta aquí Algazel ha examinado una por una las obligaciones cuyo cumplimiento es imprescindible para todo muslim, so pena de infidelidad. Hémoslas estudiado, sin embargo, desde el punto de vista ascético, es decir, atendiendo preferentemente al espíritu, á la devoción que debe informar su cumplimiento. La ascética ordinaria ó externa no se limita á esto: restan todavía algunas prácticas de devoción corporales, puramente

supererogatorias, que no envuelven obligación legal, á las cuales Algazel dedica nutridas páginas. Procuraremos resumir su contenido, prestando, como hasta aquí, especial atención al espíritu con que han de hacerse.

La lectura y recitación del Libro santo [1] es una devoción tan útil al alma, como agradable á Dios, si se la practica con las condiciones debidas. Aparte de los requisitos externos, tales como la postura del lector, la cantidad de lo que se lea, el tono de la lectura etc., Algazel quiere que se cumplan más todavía las siguientes reglas internas:

1.ª Penetrarse bien, ante todo, de la grandeza é importancia de esta devoción. El Alcorán es la palabra de Dios escrita: es como una epístola del Omnipotente á sus criaturas. La palabra, atributo eterno de Dios, es, como tal, inaccesible para el hombre; pero la bondad del Señor fué tanta, que se dignó revestirla de algo sensible, de voces y signos gráficos, á fin de que pudiéramos entenderla. ¡Cuán útil, pues, no ha de ser al hombre

1 *Ihia*, I, 194.

leer, recitar, estudiar ese documento divino! Por eso dijo alguien, del Alcorán, que es fuente de vida que comunica la inmortalidad.—2.ª De esta convicción nacerá, como fruto, un grande respeto hacia el Libro santo, y un temor reverencial de incurrir en la ira de Dios, si nos atrevemos á leerlo siendo indignos. Por ser la palabra de Dios, se la escribe con todo esmero y elegancia, en fina vitela, encuadernada con lujo; nadie la toca, si no está purificado de toda mancha física ó legal; ¿quien, pues, será tan audaz, que se atreva á leerla, teniendo el corazón manchado con inmundos vicios?—3.ª Signo de la importancia que demos al Alcorán y del respeto que su lectura nos inspire, será la atención que á ella prestemos: no se lee distraídamente el documento de una persona de alta jerarquía social.—4.ª La reflexión sobre lo que se lee es también un requisito indispensable: porque el fin de la lectura no es otro que entender lo que el documento dice, y esa inteligencia sólo con la reflexión se consigue. Por esto, la recitación del Alcorán acostumbra á hacerse pausada y lenta.—5.ª

Como no basta entender el sentido obvio de la letra, sino que conviene también penetrar sus secretos y profundos misterios, á la reflexión debe accompañar la meditación que, del enlace entre unas y otras ideas, haga vislumbrar á la mente lo que en la primera lectura pasó desapercibido. Cada palabra del Alcorán encierra, según Algazel, misterios sin cuento acerca de Dios, su esencia y atributos, sus operaciones y beneficios, sobre el paraíso y el infierno, sobre los profetas etc., etc.—6.ª Mas estos ocultos sentidos no se revelarán sino al que sepa sortear los obstáculos varios que ha de ponerle el demonio para estorbar su propósito. Uno de ellos consiste en atender materialmente á las letras. ¡Cómo se ríe el diablo, dice Algazel, de esos devotos que ponen todo su empeño en no dejar de mirar ni á una sola de las tildes del escrito! Otro engaño de Satán es hacer al lector partidario ciego y fanático de una doctrina cerrada acerca de la interpretación del Alcorán; porque ese tal lector jamás podrá tener verdadera meditación de su lectura: seguirá sumiso el sentido que le enseñe la escuela

teológica á que pertenezca y rechazará como heregías todos los otros sentidos que le vengan á las mientes. Mayor todavía es el obstáculo del pecado: el corazón manchado de culpas carece de la luz necesaria para penetrar los misterios de la Escritura.—7.ª Después de estas condiciones sustanciales, es preciso leer con la idea de que todos y cada uno de los versículos pueden encerrar alguna enseñanza provechosa para nuestra vida espiritual; es decir, que se procure aplicar lo leído á nuestras propias necesidades espirituales.—8.ª Identificarse con lo que se lee, en tal forma, que nos emocione é impresione profundamente determinando en nuestro corazón afectos varios en armonía con el texto y con nuestro estado, como la tristeza, el temor, la esperanza, etc. Algazel asegura que la sola lectura de algunas azoras hace derramar á los devotos abundantes lágrimas, y hasta perder el sentido.—9.ª A conseguir esto contribuirá mucho la fe viva de que las palabras leídas las pronuncia el mismo Dios. Esta fe se obtiene gradualmente: primero, imaginándonos que leemos en presencia del

mismo Dios, el cual nos está viendo y escuchando; después, convenciéndonos firmemente de que Dios es el que nos habla y comunica sus secretos; por fin, no viendo en lo que leemos otra cosa que á Dios, es decir, no atendiendo ya ni á la lectura, ni á nosotros mismos, ni á los misterios que se nos revelan, sino únicamente al autor de esa revelación, á Dios mismo.—10.ª La última condición que nuestro teólogo exige, le acredita de experimentado en materia de espíritu. Dice que, al leer, debemos evitar una ilusión muy peligrosa: la de creernos aludidos en todos aquellos textos que hablan de los justos y fieles servidores de Dios, pero no en aquellos que atañen á los pecadores.

Otra de las devociones, y por cierto la más excelente á juicio de Algazel, es el rezo y la plegaría [1]. Llaman *rezo* (ذكر) los devotos musulmanes á la pronunciación repetida de ciertas jaculatorias ó frases breves en que se alaba á Dios. Las más comunes son las siguientes: «No existe otro Dios que Alá»,

---

1 *Ihía*, I, 209.

«¡Alabado sea Dios!», «¡Gloria á Dios!» etc. El nombre de *plegaria* (دعاء) se reserva para las oraciones deprecatorias que principalmente tienen por objeto pedir á Dios el auxilio en nuestras necesidades espirituales y temporales.

Una abundante y escogida colección de ellas inserta Algazel, de las que, por no interrumpida tradición de fidedignos testigos, se atribuyen ya á los profetas, como Adán, Jesús [1], Mahoma etc., ya á santos del islam, como Aixa, Fátima, Abubéquer y otros, ya las que conviene recitar en las diversas cir-

---

1 No guarda analogía alguna con el *Pater-noster*, ni con otra de las varias oraciones que del Señor traen los evangelios. La insertaremos, pues, únicamente á título de curiosidad.

Oración de Jesús.—«¡Oh Dios mío! Ciertamente que yo no podré evitar lo que aborrezco, ni podré tampoco aprovechar lo que espero. La cosa está en mano de otro. Y sin embargo, estoy obligado á obrar. ¡No hay otro más pobre que yo, Dios mío! No consientas, pues, que se goze en mi mal mi enemigo, ni que de mí forme mala opinion mi amigo. No pongas en mi religión ningún mal mio; ni permitas que el mundo sea la mayor de mis preocupaciones. Que no me domine aquel que no tendrá misericordia de mí ¡Oh Viviente! ¡Oh Eterno!»—(I. 222).

cunstancias y ocasiones de la vida ordinaria.

Nuestro teólogo agota la materia, metido á ponderar la excelencia de estas devociones, especialmente del rezo. Mas, á fin de no excitar, con sus elogios, las sospechas del lector, él mismo se opone una dificultad, cuya solución le da motivos para explicar el espíritu con que deben hacerse los rezos. «¿Cómo puede ser, dice [1], más excelente y útil el rezo, que todas las otras devociones y prácticas de piedad y religión, si éstas exigen mucho trabajo y fatiga, mientras que aquél se reduce á un simple movimiento de la lengua, que no da trabajo ni mortificación?»

«Como esta cuestión, responde Algazel, no es propia de la ascética, sino de la ciencia especulativa, contestaré brevemente diciendo que sólo otorgo yo esa importancia y utilidad al rezo constante, hecho con atención y devoción. Rezar con la boca y tener el corazón distraído, mezquino don es. Tener el corazón atento, sólo en el momento de rezar,

1 *Ihía*, I, 213. La versión de este párrafo no es literal en todas sus partes, sino reducida á lo sustancial.

y olvidarse de Dios habitualmente por estar preocupado con las cosas del mundo, también es exigua ofrenda. Pero, en cambio, andar de continuo en la presencia de Dios, esa sí que es la principal de las devociones, la que á todas las otras ennoblece, la que puede considerarse como fin y fruto de las demás obras de piedad. El rezo tiene su principio y su término: su principio engendra la familiaridad con Dios y el amor; su término, que este amor y familiaridad engendran, es el objetivo único del rezo. En otras palabras: al devoto, en los comienzos de su ascetismo, se le manda gastar el tiempo en el rezo, á fin de evitar así el que su corazón y su lengua sean juguete de las sugestiones diabólicas. Si es constante en esta devoción, se irá familiarizando con ella, y arraigará en su corazón el amor divino. De esto no hay que admirarse: cosa bien corriente es, ver cómo una persona, ante la cual se haga relación de las buenas cualidades de otra persona ausente á quien jamás haya visto, acaba por amarla, hasta apasionadamente, á fuerza de oir hablar bien de ella. De modo que, aun

cuando al principio quizá comenzase oyendo contra su voluntad aquellos elogios, al fin acabará por pensar en ella inconscientemente á todas horas y hasta por amarla con tal pasión, que su ausencia sea para ella un sufrimiento. Y es que el amante no puede menos de pensar y hablar del objeto de su amor. Y recíprocamente, aquel que, aun contra su voluntad, está continuamente oyendo elogiar y, por tanto, pensando en una persona, acaba por amarla. Esto, pues, es lo que ocurre con el rezo: comienza por ser carga impuesta, involuntaria; pero pronto engendra la familiaridad con su objeto, que es Dios, y el amor hacia El; y por fin acaba haciéndose ya habitual ese recuerdo y ese amor, y no pudiendo pasar sin él. Lo que era cosa impuesta y exigida, se convierte en imposición y exigencia: lo que era fruto, acaba por fructificar. Y esto es natural: ¿no vemos acaso cómo llega el hombre á habituarse, á familiarizarse, á encontrar gusto en aquellos manjares que al principio le desagradaban? El alma se acostumbra y soporta todo lo que se le impone: «á lo que la acostumbran se

habitúa», como dijo el poeta. Esto supuesto, ya es evidente la excelencia del rezo; porque familiarizado el devoto con el recuerdo y amor de Dios, vivirá alejado de todo lo que no sea el objeto de su amor, es decir, de las criaturas todas. Mas éstas las ha de dejar por la muerte: á la tumba no lleva el hombre consigo ni familia, ni hijos, ni riquezas, ni cargos honoríficos: sólo el recuerdo y amor de Dios le acompañan. Si, pues, se ha familiarizado con esto, y ha vivido apartado de aquello, al morir encontrará su gozo y deleite en romper los lazos del mundo, obstáculos para su unión con Dios; la muerte será para él un placer, porque le permitirá quedar á solas con su amado, y libre ya de la carcel que le estorbaba unirse con él. Ese recuerdo le consolará en la soledad del sepulcro, hasta que le llegue el feliz momento de encontrarlo en el cielo. Porque la muerte no es aniquilación absoluta, sino únicamente respecto del mundo sensible. Y así, después del juicio, se unirá con su Dios, porque el estado del hombre al morir es el tipo de su estado de ultratumba: ¿murió unido á Dios

por el recuerdo y el amor? pues en tal estado vivirá eternamente.»

Se ve, pues, que el mérito del rezo estriba en el espíritu: en la atención y devoción. Lo mismo acontece con la plegaria deprecatoria: de muy poco sirven todas las condiciones externas de voz, actitud, forma etc., si el corazón no se siente compungido de dolor por los pecados de que somos reos; pues no es lógico esperar que Dios escuche propicio nuestras súplicas, mientras nosotros no satisfagamos las deudas contraídas ante su justicia. En cambio, la plegaria del alma contrita y penitente no puede dejar de obtener todo cuanto pida.

Pero aquí surge una nueva dificultad, y por cierto delicadísima, que Algazel, lejos de eludir, presenta con toda su fuerza [1]: «¿A qué tantas oraciones, si todo ha de suceder necesariamente, según Dios lo tiene *ab æterno* predestinado?» La solución no puede ser más clara y sencilla: «También entra en los decretos de Dios el apartar las calamidades por

1 *Ihia*, I, 228.

medio de la oración. Como el escudo es causa para el efecto de rechazar la flecha, como el agua lo es para que las plantas germinen, así la oración es la causa que aparta del hombre las desgracias y atrae sobre él la misericordia del Altísimo. La desgracia y la oración se repelen mutuamente, como el escudo y la flecha. Y aunque todos admitan la inmutabilidad de los decretos divinos, no por eso dejan de llevar consigo armas. Como tampoco se deja de regar el campo, después de la siembra, por más que alguien pudiera decir que la semilla germinará, sólo si Dios lo tiene así decretado. Dios, en virtud de su *predestinación* eterna, enlaza *en general* los efectos con sus causas; pero el enlace *particular*, detallado, de cada causa con su efecto, es objeto de lo que podemos llamar *decreto* segundo. De modo que el bien, predestinado *ab æterno* por Dios, es decretado, para el tiempo, como dependiente de una causa; y el mal tiene también decretada una causa que produzca su desaparición: esta causa es la plegaria. Así entendida esta doctrina, no presenta contradicción alguna para quien

tenga abiertos los ojos del alma. Por otra parte, la plegaria tiene la misma utilidad que el rezo: producir en el alma el hábito de pensar en Dios, que es la meta de todas las devociones. De ordinario, el corazón humano no se vuelve hacia Dios, sino cuando lo necesita, es decir, cuando se ve abrumado por la desgracia. Entonces, al verse abandonado, y sin consuelo, recurre á Dios por la oración humilde y sumisa. Por eso los profetas y santos recomiendan como saludable la adversidad: porque evita el olvido de Dios.»

La última práctica de piedad que nuestro teólogo propone, la vigilia [1], casi traspasa ya las lindes de la ascética ordinaria, para entrar en la esfera de la extraordinaria ó devota. Privarse del sueño para consagrar la noche á la oración, aunque sea un ejercicio muy excelente, agradable á Dios y útil para la mortificación de los apetitos, más parece propio del religioso que del simple fiel. Esto no obstante, Algazel lo considera apropósito para todos los estados, aunque en distinta

---

1 *Ihia*, I, 242.

medida y duración. A fin de que sea más fácil y llevadero, y útil al alma, detiénese á exponer las condiciones con que debe practicarse. Ante todo, hay que evitar los excesos en la comida y bebida, así como la demasiada fatiga corporal durante el día, porque de lo contrario, el sueño habría de rendirnos forzosamente; y á este propósito aconseja también que se tome la siesta. Pero éstas no son más que disposiciones corporales para evitar el sueño, y el mérito de la vigilia no está en no dormir, sino en emplear la noche en el servicio de Dios.

Por esto exige Algazel además, como requisitos espirituales, no haber cometido durante el día ningún pecado y tener libre el corazón de las preocupaciones mundanas. A éstos añade otros dos que revelan su profundo conocimiento del corazón humano. Es el 1.º que se procure ocupar el espíritu en pensamientos que exciten afectos de temor, más que de esperanza, porque estos últimos, como agradables, acabarían por sumirnos dulcemente en el sueño, frustrando así el fin de todo el ejercicio. El 2.º requisito consiste en

que nos penetremos bien de la excelencia de la vigilia, representándonos vivamente cómo, durante ella, estamos en un trato íntimo y familiar con Dios, el cual responde á nuestras oraciones por medio de los pensamientos saludables que nos sugiere é inspira. Esta viva representación no podrá menos de auyentar el sueño de nuestros párpados; porque el que ame á Dios, forzosamente gustará de estar á solas con El y se le hará insensible la noche. «¿Acaso no vemos, dice Algazel, cómo se pasan la noche en claro los enamorados? Ni se me diga que el placer del enamorado obedece á que está contemplando la hermosura de su amada, lo cual no cabe respecto de Dios que es invisible; porque, aun sin ver á su amada, á causa de la oscuridad, el amante se deleitará sólo con estar junto á ella y manifestarle su amor, repitiendo hasta la saciedad lo que él sabe que su amada gusta de oir, aunque ésta no lo ignora. Ni tampoco se debe ese deleite á que espera oir la voz de su amada; porque, aun sin esta esperanza, gustará de estar á solas con ella descubriéndole su pasión y sus más secretos

pensamientos. Lo mismo, pues, acaece al devoto en la vigilia, y aun con ventaja, porque sabe de cierto que Dios le responde con sus santas inspiraciones, y además espera de su liberalidad y misericordia que atenderá á satisfacer todas sus necesidades.»

Tales son los medios generales y ordinarios que la religión musulmana pone en manos de todo creyente para la consecución de su último fin, á parte del cumplimiento de las obligaciones legales. Muchos son, en verdad, para el simple fiel que no aspira á una vida de perfección; pero no se crea, por esto, que Algazel quisiese hacer de todo muslim un eremita: conocía perfectamente las exigencias de la vida social, para ilusionarse con tan irrealizable utopía. A este propósito, pues, trata de ordenar y sistematizar el ejercicio de todas las prácticas antedichas, así obligatorias como devotas, armonizándolo con los deberes y ocupaciones propios de cada estado y profesión.

No le seguiremos paso á paso en este camino: sería interminable nuestra labor, si hubiéramos de transcribir los minuciosos

detalles que emplea al tratar de distribuir las varias horas del día y de la noche, entre las obligaciones legales, las prácticas devotas, las exigencias físicas y sociales y las ocupaciones de la profesión á que pertenezca el muslim, según que ejerza alguna de las artes manuales, ó se dedique á la enseñanza, ó al gobierno, ó al estudio, ó al culto público etc., etc. [1].

Como que el objeto principal del *Ihía* y de todos sus libros y de su vida activa y académica más fué la educación religiosa del vulgo, de la generalidad de los fieles, que la iniciación ascético-mística de los que aspiran á la perfección, Algazel, no contento con estudiar la religión en sí, quiere estudiarla en sus relaciones con la vida social, á fin de llevar el espíritu vivificador de aquélla á todas las múltiples manifestaciones de ésta. Los viajes, la amistad, el comercio, los convites, los saraos, en una palabra, cuantos aspectos presenta la sociedad humana, dan á nuestro teólogo ocasión para consejos saluda-

1 *Ihia*, I, 228.

bles y observaciones atinadas, tanto de orden religioso como puramente secular y civil. Si habla de la comida [1], es para enseñar, junto á las reglas de urbanidad y de galantería con los comensales, las prácticas religiosas de la bendición y acción de gracias antes y después de comer, la conveniencia de proponerse servir á Dios más que saciar el apetito, y la utilidad de las pláticas espirituales durante la refección. Si se ocupa del comercio [2], es para vituperar los fraudes de todo género contrarios á la justicia y á la religión, para condenar la codicia ó la mala fe de los contratos, pero sin desconocer la necesidad de éstos, sin anatematizar toda justa ganancia procurada por el trabajo. Si estudia los viajes [3], no se olvida de considerarlos como un medio el más á propósito para romper el alma con los lazos de familia y amistad, y para unirse más estrechamente con Dios. Sabíalo él bien, por experiencia propia.

Merecen estudio más detenido, dentro de

1 *Ihia*, II, 1.
2 *Ihia*, II, 39.
3 *Ihia*, II, 166.

esta materia á que ahora nos referimos, es decir, la religión en la vida social, tres cuestiones de indiscutible interés: la amistad, el celo religioso, y la licitud é ilicitud de la música instrumental ó vocal.

Los análisis psicológicos, á que tal afición muestra Algazel, entran por mucho en su libro de la amistad [1]. En él estudia, conforme á la doctrina aristotélico-neoplatónica, la esencia de esta afección y sus causas ó motivos que la pueden provocar. No corresponde á nuestro objetivo presente el exponer tales doctrinas, sino el resumir sus consecuencias en la esfera de la religión. Desde este punto de vista, nuestro teólogo no condena las amistades: el amor, ya por pura simpatía ó inclinación natural, ya por las cualidades físicas, morales ó intelectuales de la persona amada, no tiene nada de vituperable ni de laudable, en sí mismo considerado. Su moralidad depende del fin á que obedezca; así, por ejemplo, será moralmente bueno ó malo el cariño del discípulo hacia

1 *Ihia*, II, 109.

su maestro, según que aquél se proponga obtener de éste la ciencia útil para su salud eterna, ó la que sólo le proporcione honra, fama y dinero. El más sublime motivo de amor á nuestros semejantes es el que nos hace considerarlos como hijos de Dios por la creación y hermanos nuestros. El que ama á Dios, no puede menos de sentir cariño á sus obras, es decir, á todo aquello que de algún modo revela sus infinitas perfecciones, y de una manera especial hacia los hombres que se dedican al servicio de Dios ó que se hallan adornados de cualidades gratas á El; porque, en este caso, se ama al hombre, no por el hombre, sino por Dios y en Dios, es decir, porque Dios también lo ama. Esta caridad sobrenatural á todos los hombres no excluye el odio al pecador, sino que lo incluye y envuelve; pero con la condición esencial de distinguir entre el pecado y su sujeto; en otros términos: hay que amar á la persona, como hijo de Dios, y aborrecer al pecado, como odioso para el Altísimo. Inspirándose en este sano criterio, Algazel desciende á interesantes pormenores sobre la

conducta que el buen muslim debe observar en sus relaciones con los infieles, herejes y pecadores, á fin de conseguir este doble objeto: no faltar á la caridad que á todo hombre debemos, y no sufrir el escándalo á que nos expone la convivencia y trato con ellos.

No menos interesante es la doctrina sentada acerca de los caracteres distintivos del verdadero amigo espiritual y de las obligaciones de esta santa fraternidad, en virtud de la cual los hombres piadosos se ayudan mútuamente, así en lo que respecta á la vida del cuerpo, como en todo lo necesario para la vida del espíritu, especialmente por medio de la corrección fraterna.

Y esto nos conduce como por la mano á su tratado del celo religioso [1]. La carencia de una autoridad, canónicamente constituída y universalmente aceptada, regla suprema é inapelable del dogma y de la moral [2], ha sido

---

1 *Ihía*, II, 210.

2 Esta falta de una autoridad suprema se ha tratado en vano de suplirla, mediante un dogma, es á saber, la infalibilidad del consentimiento unánime (إجماع) de los doctores de cada época sobre un punto de fe ó de costumbres.

el más insuperable obstáculo para la unidad de la iglesia islámica; pero, al mismo tiempo, ha sido y es la más firme garantía para el cumplimiento, siquiera externo, de la ley religiosa: todo muslim es un espía de sus correligionarios: la inspección es inmediata, continua, activa y mutua, y así, el hipócrita se tiene que ver desenmascarado tarde ó temprano. A organizar esta acción social, supletoria de la acción autoritaria, tiende Algazel en el tratado á que nos hemos referido. En él, tras de exponer el alcance de esa obligación, que todo muslim tiene, de hacer que se cumpla la ley religiosa por todos, examina sucesivamente las condiciones que debe reunir el que corrige á otro, el modo de la corrección para no lesionar la caridad que al prójimo debemos, las circunstancias en que podemos esperar fruto de la corrección, y aquellas en que son de temer peores males que el pecado mismo que tratamos de evitar. A este estudio general y abstracto, sigue el minucioso análisis de los infinitos casos prácticos en que el muslim debe ejercer la corrección fraterna en los diversos centros en

que se desenvuelve la vida musulmana, religiosa y civil, las mezquitas, mercados, paseos, baños, el hogar doméstico, etc. etc. Y por fin, no contento con esta obligación, cuyos resultados son negativos, evitar el pecado, Algazel exige de todos y cada uno de los creyentes la instrucción ó catéquesis religiosa: no sólo el clero, que á ello está obligado por oficio, ni el orador sagrado, dentro y fuera de su país haciendo misiones, sino hasta el simple fiel debe ejercer un verdadero apostolado, ya con sus hermanos entre quienes vive, ya, si le es fácil, con los extraños á su patria y hogar.

La cuestión de la licitud de la música [1] parece fuera de propósito en un libro de ascética; pero ha de tenerse presente que entre los musulmanes es muy debatida, porque los más grandes doctores han vituperado la costumbre de oir canciones y músicas, como diversión peligrosa para la salud del alma, cuando no pecaminosa. Esto justifica que Algazel trate tan por extenso este problema.

---

1 *Ihia*, II, 182.

En frente de las estrechas y exageradas opiniones de algunos faquíes, para quienes toda audición de música ó canto debe de reputarse como ilícita, Algazel se coloca en un discreto y juicioso medio que deja á salvo la bondad intrínseca de ese placer sensible y las evidentes prohibiciones atribuídas con fundamento al Profeta. La demostración de este punto de vista va precedida de un precioso estudio psicológico acerca de la naturaleza del placer producido por la música, con el fin de evidenciar que no puede haber pecado en aquello que es conforme á la naturaleza, porque es hecho universalmente experimentado que el oído se deleita por natural simpatía cuando es impresionado por su objeto propio, el sonido, que reuna las condiciones de ser bello y armonioso, y más aún si, al lado de la emoción provocada por el ritmo musical, despiertan sentimientos determinados las palabras que constituyen el canto. Entra después á estudiar las varias especies de éste, cuales son los cantos de guerra, de peregrinación, fúnebres, religiosos, eróticos, etc. El criterio para re-

solver acerca de la ilicitud de éstos ha de tomarse de las siguientes consideraciones: 1.ª El fin á que tienden. Los cantos apasionados del amante á su amada, si ésta se halla presente, tienen por fin excitar el placer del amor; si está ausente, excitar el deseo. El deseo, aunque en sí es algo doloroso, envuelve también deleite, si va unido á la esperanza de conseguir lo que se desea, porque la esperanza es deleitosa, como la desesperación es dolorosa. Este placer de la esperanza está en razón directa del amor y deseo del objeto. Así pues, los cantos eróticos, como que excitan la pasión y provocan el deseo y engendran el placer de la esperanza, por medio de la enumeración y amplificación poética de las dotes físicas y hermosura de la persona amada, serán lícitos, si el objeto deseado lo es, v. g. si se trata de la mujer propia. En cambio, serán ilícitos, si se dirigen á la mujer ajena ó se proponen como fin el vicio de la sodomía. La mayor parte de los cantos eróticos de la gente joven, en la edad de las pasiones, incurren en esta prohibición, no por su esencia misma, sino

porque los provocan indefectiblemente á lo que les es ilícito. 2.ª Otro aspecto digno de tenerse en cuenta es el sexo y edad de la persona que canta. Si es mujer á quien no se deba mirar, ó si hay peligro de seducción, será ilícito oir sus cantos, no por la malicia intrínseca de éstos, sino por el peligro subjetivo que envuelven. 3.ª Ni debe olvidarse la naturaleza del asunto cantado. Las canciones deshonestas ó indecentes (y dígase lo mismo de las injuriosas al prójimo y de las blasfemas contra Dios y sus santos) son ilícitas, no por la música que las acompaña, sino por la letra; y el que las oye, coopera al pecado del que las entona. Y bajo este respecto, se prohibe oir ó cantar cualquier poema descriptivo de la mujer, *en cuanto mujer;* mas no aquellos que sólo se limitan á pintar con vivos colores su belleza física, á no ser que el oyente los refiera á determinada persona, que no sea su legítima esposa ó esclava. Y en esto último, debe atenderse mucho al temperamento é inclinaciones habituales de cada individuo; porque los hay tan dominados por la pasión del

amor, especialmente los jóvenes, que no pueden oir cantos eróticos, aun de la última clase citada, sin que se exciten sus pasiones y refieran de seguida la descripción, que oyen, á una mujer determinada: la imaginación forja entonces con plástica realidad una imagen, sopla satanás en el corazón, y la llama del amor sensual se levanta con violencia. En cambio, el hombre santo, enamorado de su Dios, interpretará en sentido metafórico cuantas frases eróticas contenga el poema, y las aplicará instintivamente al amor místico del alma hacia el Señor. Y finalmente, á todos los motivos indicados de ilicitud se ha de agregar el caso en que la afición á la música y al canto se haga tan exagerada, que produzca negligencia y olvido de las obligaciones sociales y religiosas; entonces la ilicitud dependerá, no de otra cosa que del exceso, porque «también el pan es bueno, y acaba por dañar si se toma en gran cantidad.»

Tal es, en torpe bosquejo, la ascética del simple muslim, según Algazel. Toda ella obedece al propósito de vivificar por la reli-

gión la vida musulmana, sin convertir el mundo islámico en un inmenso monasterio [1]: discreto pensamiento, que inspira las dos primeras partes del *Ihía*, como en la literatura ascética cristiana inspiró el libro de la vida devota á San Francisco de Sales.

Antes de dejar al simple muslim para consagrarse á la educación del devoto y del místico, Algazel no quiere abandonarlo á sus propias fuerzas: la enseñanza teórica, sin el ejemplo de la realidad, no mueve ni persuade. Por esto, como sello y confirmación de esta primera parte de su sistema ascético, nuestro teólogo sintetiza todas las obligaciones religiosas y sociales, todas las prácticas de piedad y devoción, concretándolas y como personificándolas en la persona y vida del Profeta, á quien Algazel propone como tipo y modelo de perfección en todo género de virtudes [2].

---

1 En su libro *Del desprecio del mundo* (*Ihía*, III, 158) dice expresamente que no conviene que todos profesen vida religiosa.

2 *Ihía*, II, 248.

CAPÍTULO IX

La ascética devota purgativa de Algazel.

Preliminar necesario: la elección de estado.—Ventajas é inconvenientes naturales y sobrenaturales del matrimonio y del celibato.—Método de vida preferible para el devoto: inconvenientes y ventajas de la vida común y de la solitaria.

Consagrarse el devoto al servicio de Dios, en un método de vida más perfecto que el del simple fiel, exige una vocación sólida y decidida, que se inspire previamente en el maduro examen de los inconvenientes y ventajas del nuevo estado que trata de abrazar. Los fervores de un momento, los entusiasmos pasajeros, podrán determinar una resolución subjetivamente decidida, eficaz en el afecto, como dirían nuestros teólogos; pero son malos motivos para elegir un estado constante y definitivo. Por eso Algazel quiere que á

esa elección preceda el análisis minucioso, la ponderación concienzuda de las razones que militan en pro y en contra del matrimonio y del celibato, y, dentro de éste, las ventajas é inconvenientes que ofrece la vida solitaria y la vida común.

La vida conyugal [1] tiene en su abono un mérito indiscutible: el de cooperar con Dios á la propagación y conservación de la especie humana, que sin el matrimonio sería imposible, dentro del orden actual de la providencia. Casarse, pues, es conformarse con ese decreto eterno de Dios, y contribuir á su cumplimiento; porque el fin del matrimonio no es satisfacer el apetito sensual, sino la generación de la prole; el deleite es sólo un excitante [2]. En segundo lugar, el matrimonio apaga, ó amortigua al menos, el fuego de

---

1 *Ihia*, II, 16.

2 Añade Algazel que el matrimonio contribuye también á aumentar el número de los fieles, mucho más si el padre cumple con los deberes que tiene en la educación de la prole, haciendo de sus hijos servidores de Dios y del Profeta, los cuales pueden serle muy útiles, si mueren antes que él, intercediendo ante Dios por su salud eterna.

la concupiscencia; de aquí que sea un remedio imprescindible para aquel cuyas pasiones se excitan con facilidad. Esta clase de hombres que, por debilidad fisiológica, por complexión ó temperamento, encuentran tentación de lujuria en todas las circunstancias, no remediarán su enfermedad con la mortificación externa ni interna, sino que tendrán que recurrir al matrimonio, porque la mortificación no acallará las sugestiones de satán que vendrá á tentarles aun en medio de la oración. Otra utilidad del matrimonio, aunque no de la importancia de las dos anteriores, consiste en que proporciona al alma multitud de placeres lícitos, con el trato y convivencia de la mujer y los hijos. Ahora bien, el alma por natural inclinación es dada á la tristeza, y la tristeza es pésimo estado para servir á Dios. En cambio, la alegría de espíritu, que proporciona la familia, predispone el corazón para el servicio divino. Sin embargo, esta ventaja no es tan grande como las anteriores, porque puede muy bien sustituirse con otros recreos honestos. Por otra parte, sin la mujer sería casi imposible la

buena economía del hogar doméstico. El hombre, si viviera solo, aunque en medio de la sociedad, habría de gastar la mayor parte del tiempo en el aseo y arreglo de la casa, no quedándole vagar suficiente para dedicarse á los oficios propios de su sexo y al servicio de Dios. En cambio, en compañía de la mujer, puede declinar en ésta todas esas labores, para las cuales tiene más aptitud, y así la casa y la familia estarán mejor gobernadas. Finalmente, el estado del matrimonio ofrece una facilidad grandísima para la corrección y mortificación de las propias pasiones. La convivencia del hombre con la mujer y los hijos coloca al padre de familia en situación idéntica á la del jefe ó gobernante de una sociedad; ha de manifestar, por tanto, todas las virtudes del buen gobernante, y para ello tendrá que refrenar á diario sus malas inclinaciones, puestas en continua y dura prueba, merced al choque inevitable con los genios y pasiones de los individuos de su familia. Esta mortificación, este combate asiduo le dará ocasión oportunísima para purificar su alma y servir mejor á Dios.

Es muy fácil ser bueno, viviendo aislado ó en compañía de personas que nos siguen el genio; pero si nos contradicen, pronto sacaremos el nuestro.

En frente de estas ventajas, opone Algazel los inconvenientes que siguen.

Es el primero la grave responsabilidad que se contrae en el estado del matrimonio. Al padre de familia se le exigirá el día del juicio estrechísima cuenta, no sólo de sus actos, sino de los de su mujer é hijos. Mas, á pesar de esto, es muy difícil que no se deje llevar de los deseos de su mujer en cosas ilícitas, ó que se vea obligado, por su numerosa prole y escasez de medios de vida, á procurar la subsistencia de la familia dedicándose á ocupaciones reprobadas, ó á negocios injustos, ó en fin alimentándola con manjares que la religión prohibe. De este peligro se librará tan sólo el que cuente con abundantes bienes de fortuna. Aunque no tanto como éste, es también muy general el peligro siguiente, á saber, la dificultad de soportar el genio de la mujer. El hombre ya tiene mucho que trabajar para corregir sus pasiones y santificarse,

aun viviendo solo; ¿qué será, pues, cuando tenga que aguantar á todas horas otros genios? De modo que, casándose, echa sobre sí una carga, además de la que ya tiene. Pero no son estos los inconvenientes más delicados: el matrimonio acarrea casi siempre el olvido de Dios y de la religión. Los cuidados de la casa, la manutención de los hijos, su educación y crianza obligan forzosamente á acaparar riquezas, á meterse en el mundo, á contraer relaciones sociales. Estos hábitos de vida mundana acaban por engendrar en el corazón afición desordenada á los bienes y cosas de acá abajo, á la familia, á la mujer, á los hijos. Y, claro está, esta afición es un obstáculo insuperable para pensar en la vida futura y para disponerse á ella como es preciso.

Puestas ante la consideración de todo muslim las razones en pro y en contra, así del celibato como del matrimonio, no se oculta á Algazel el peligro que habría en tomarlas como absolutas para cualquier persona. El paralelo establecido ha de servir únicamente como de piedra de toque, en la cual contras-

tar las circunstancias peculiares de cada uno, á fin de resolver en definitiva, según ellas sean. La única regla general á que parece inclinarse consiste en preferir el celibato para los que hagan profesión de vida religiosa.

Y por cierto que esta conclusión suya le sugiere una dificultad bastante grave para un celoso muslim [1]: «Si el estado más excelente para servir á Dios es el celibato ¿por qué nuestro Profeta fué polígamo, mientras que Jesús fué célibe?» La respuesta no deja de ser ingeniosa: «El estado más excelente sería el de aquel que tuviese energía tal é intención tan pura y levantada, que pudiera á la vez ser polígamo y célibe, es decir, que el matrimonio no fuese un obstáculo que le estorbara servir á Dios. Así fué nuestro Profeta: el número de mujeres que tuvo no le impidió consagrarse al Señor de un modo perfectísimo, ni perder un momento siquiera la presencia de Dios, ni recibir las revelaciones del cielo en momentos en que no se con-

1 *Ihia*, II, 24.

cibe posible tal cosa respecto de otro hombre no adornado por Dios con las dotes proféticas que otorgó á Mahoma. Por lo que toca á Jesús, quizá escogió el celibato porque no se sintiese con fuerzas para soportar las cargas del matrimonio ó porque temiese alguno de los peligros indicados. En una palabra: no sabemos qué motivos pudieron tener para obrar así uno y otro profeta; pero debemos asegurar que cada cual escogió el estado más excelente según sus personales circunstancias, porque así les fué ordenado por Dios, el cual solo sabrá los motivos [1].»

---

1 Hé aqui una curiosa anécdota relacionada con esta cuestión:

«Refiérese que Jesús se vió un día sorprendido por una fuerte tempestad de lluvia, truenos y relámpagos. Púsose á buscar algún sitio en que refugiarse y distinguió una choza que estaba lejos. Fué á ella; pero hé aqui que en ella se hallaba una mujer. Apartóse pues de allí. Vió en un monte una gruta y se dirigió á ella. Mas hé aqui que habia dentro un león. Jesús posó su mano sobre él y exclamó: «¡Oh Dios mio! Tú has dispuesto para toda cosa su habitación; y para mí no la has dispuesto.» Entonces Dios le inspiró: «Tu morada está en el seno de mi misericordia. En verdad que yo te casaré en el día del juicio con cien huríes, creadas por mi misma mano, y te man-

Decidido ya el muslim, si opta por el

---

tendré sobre tu trono cuatro mil años, cada uno de cuyos días será tan largo como la vida de este mundo, y mandaré á un pregonero que vaya gritando: ¿Dónde están los que renunciaron al mundo? Visitad todos el trono del que también renunció á él, Jesús, hijo de María.»—(*Ihia*, III, 141). Esta anécdota se halla inspirada: 1.° En el texto de S. Mateo (VIII, 20): «Vulpes habent foveas et volucres cœli nidos: filius autem hominis non habet ubi caput reclinet.» 2.° En otro del mismo evangelista (XIX, 29): «Et omnis qui reliquerit domum vel fratres aut sorores aut patrem aut matrem aut uxorem aut filios aut agros propter nomen meum, *centuplum* accipiet et vitam æternam possidebit.» 3.° En otro de S. Lucas (XXII, 29, 30): «Et ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo: et sedeatis super thronos judicantes duodecim tribus Israel.»—Sobre todos ellos, así como sobre otros del Apocalipsis, se ha amalgamado aquí la interpretación grosera que á esos textos dieron los herejes *milenarios*, según los cuales, Jesús bajaría á la tierra, el día del juicio, se casaría y reinaría con los justos, durante *mil* años, en medio de placeres sensuales. A este error, de que se hicieron eco S. Papías, S. Ireneo y Apolinario, alude S. Jerónimo en su *Libro 3.° in Matthæum*, capítulo 19: «Ex occasione hujus sententiæ, quídam introducunt mille annos post resurrectionem, dicentes, tunc nobis centuplum omnium rerum quas dimissimus et vitam æternam esse reddendam: non intelligentes quod..... in uxoribus appareat turpitudo: ut qui unam pro Domino dimisserit, centum recipiat in futuro.»

celibato, una nueva elección es precisa á cerca del género de vida en que haya de dedicarse á la perfección. ¿Servirá mejor á Dios en la soledad ó en medio del mundo? Nuestro teólogo estudia con detención las ventajas é inconvenientes de la vida solitaria [1].

Hé aquí las ventajas. 1.ª Estar completamente desocupado para darse á la devoción, á la meditación y á la familiaridad en el trato con Dios, ya que no trata con los hombres. Así recibirá del cielo ilustraciones extraordinarias sobre los más abstrusos misterios de este y el otro mundo. Todo esto exige estar libre de toda ocupación y preocupación, libertad que no permite la vida social. No hay que olvidar que el fruto de toda devoción, la meta de la ascética es que el hombre muera amando y conociendo á Dios: y no hay amor sin familiaridad, ni familiaridad sin continuo recuerdo, ni conocimiento sin meditación, ni cosa alguna de éstas sin que el corazón esté libre de toda otra idea y afecto. 2.ª La soledad evita multitud de

---

1 *Ihia*, II, 149.

pecados y peligros á que está expuesto todo el que vive en sociedad. El más difícil de evitar es la maledicencia, porque el gusto y afición á criticar y murmurar de los prójimos tiene una dulzura y atractivo extraordinarios para la mayoría de los hombres. Pocos se libran de este vicio. Y una de dos: ó [illegible]llas, al oir la murmuración, y entonces te haces responsable del mismo pecado, ó desmientes al murmurador, y entonces te ganas su enemistad y su odio, y le das motivo para que murmure de tí, sólo que te marches. Otro pecado, también casi inevitable en sociedad, es el que consiste en no cumplir ó cumplir mal el precepto divino de la corrección fraterna. Viviendo en el mundo, hay que ver seguramente pecados; si no los corriges, pudiendo y debiendo, pecas contra Dios; si los corriges, quizá tu indiscreción ó la malicia del corregido determinará un pecado mayor. Y ¿qué diremos de la hipocresía? El que vive entre las gentes, procura halagarlas para hacerse simpático; y, claro está, no tiene más remedio que obrar con hipocresía para darles gusto en todo lo que

hagan y piensen; de lo contrario, se hará odioso y nadie le querrá. La menos mala hipocresía, á que obliga la sociedad, es esa que consiste en manifestar un cariño é interés por nuestros prójimos, que estamos muy lejos de sentir. Todo se vuelve preguntar por su salud, familia y negocios, mientras que nuestro corazón apenas si sale de su habitual frialdad é indiferencia, ¡cuando no está consumiéndose por la envidia ó la aversión hacia aquella persona de quien tanto aparentamos interesarnos! Pues ¿qué decir, en fin, de la casi fatal influencia que ejerce en la modificación de nuestras naturales inclinaciones el trato y convivencia con los demás? Este influjo sí que es sutil y se escapa á la penetración de los más avisados! Que se ponga un santo á hablar con un hombre vicioso y corrompido, aunque no sea más que breve rato, aunque en su interior esté experimentando aversión hacia él. Seguramente que, al terminar, notará algún cambio en su corazón: ya no le parecerá tan abominable como antes la corrupción y el vicio. Es que con el trato se ha familiarizado la naturaleza

y ha acabado por no asustarle lo que antes le causaba horror: á fuerza de ver cometer pecados mortales al prójimo, no le hacen ya mella sus propios pecados veniales, sino que se considera como un hombre virtuoso, en comparación con los vicios de sus prójimos: al menos, pues, habrá contraído la soberbia espiritual. Claro es que de este peligro del mal ejemplo nos libraríamos, tratando sólo con buenos y santos; pero es que en la sociedad éstos son los menos. Por consiguiente, es preferible la soledad, si no podemos encontrar compañeros, cuya vida y costumbres nos puedan servir de modelo.--3.ª Estar libres de las discordias y rencillas á que está expuesto el que habita en sociedad.—4.ª Estar exentos de todo daño que nos puede sobrevenir de parte de nuestros prójimos, como las maledicencias, sospechas y juicios temerarios, exigencias y peticiones que no es fácil satisfacer, calumnias y falsos testimonios. ¡Cuántas veces estarán espíando tus más pequeños actos, tus más insignificantes palabras y las interpretarán torcidamente, y las conservarán en su memoria para utilizarlas contra tí

en el momento oportuno!—5.ª En la soledad, ni serás víctima de las exigencias sociales, ni sentirás tentaciones de ambición. La utilidad primera es evidente: el hombre nunca está satisfecho con lo que tiene. Es muy difícil tenerlo contento: lo único que le preocupa es su bienestar propio. El más llevadero y fácil de los deberes sociales, v. g., asistir á un funeral, visitar un enfermo, tomar parte en un banquete ó en una boda, exige por lo menos gasto de tiempo, cuando no produzca mayores inconvenientes. Y ¡claro está! tú no podrás alguna vez cumplir con alguno de esos deberes y desearás que acepten tus excusas. Y ¿qué pasa entonces? pues que te contestan: «Cumpliste con fulano y no cumples conmigo.» Con lo cual te habrás ganado la enemistad de tu prójimo. A veces ocasionan estas exigencias algo peor, pues ya es corriente decir que el que no visita á un enfermo, desea luego que se muera, á fin de que no le eche en cara su falta de urbanidad, caso de que sane. En una palabra: si quieres tener á todos contentos, has de cumplir con todos igual; si á uno en particular

lo distingues, los demás te abandonan. Pero cumplir con todos no le es posible ni siquiera al que se dedique día y noche exclusivamente á ese oficio; ¿cómo pues, ha de poder hacerlo quien tenga alguna otra ocupación religiosa ó civil? No es tampoco menor la segunda utilidad insinuada, á saber, el no sentir tentaciones de ambición. Al contemplar la hermosura y brillo del mundo social, no puede menos de nacer en el corazón el deseo de gozar de su felicidad; este deseo engendra la ambición. En tal estado, ya nos parece mezquina nuestra posición en el mundo, y sufrimos al vernos postergados. En cambio, el que vive en la soledad no es testigo de esa pompa mundana, y por tanto ni la desea ni la ambiciona. Porque una de dos: viviendo en medio del mundo, ó tienes una fe viva y una piedad sólida que te den energía de espíritu bastante para beber hasta las heces el cáliz de la amargura, ó no tienes esa paciencia y te dejas llevar de tus deseos de grandeza y tratas de ingeniarte para conseguirla. Si así es, estás perdido para siempre en este ó en el otro mundo: en éste, por-

que la ambición no siempre se satisface á medida del deseo, sino que se ve frustrada en la mayoría de los casos; en el otro mundo, porque los bienes mundanos, una vez conseguidos, arrancan del corazón el recuerdo de Dios y de la otra vida.—6.ª El que vive solo, no tiene que sufrir el trato con los hombres necios y fastidiosos, ni se expone á faltar á la caridad y á la paciencia, murmurando ú ofendiendo á esos infelices que también son hijos de Dios.

Pasemos á analizar los inconvenientes de la vida solitaria. Todos ellos se reducirán evidentemente á la privación de las ventajas de la vida social, que Algazel expone cuidadosamente.

1.ª El enseñar y el aprender. Estas dos ocupaciones, las más excelentes para servir á Dios, no se conciben sino en medio de la sociedad. Sin embargo, hay que distinguir las ciencias, cuyo conocimiento es imprescindible á todo muslim, de aquellas otras que no son necesarias. Quien tenga que aprender las primeras, no podrá conseguirlo en la soledad; pero, una vez aprendidas, si no

piensa dedicarse al estudio, sino á la vide devota, retírese á la soledad. En cambio, si se sintiera con aptitudes para entregarse al estudio de las ciencias teológicas y metafísicas, sería el colmo del extravío el apartarse de la sociedad, antes de haber aprendido dichas ciencias, porque obrando así, no haría más que perder el tiempo durmiendo, ó meditando necedades ó entregándose á interminables rezos; en una palabra, todos sus actos externos é internos resultarán inútiles y vanos, no se librará de caer en errores crasísimos acerca de Dios y sus atributos, con los cuales errores se familiarizará, y acabará por ser en todo la irrisión del demonio, mientras él piense que es un gran siervo de Dios. La ciencia es el fundamento de la sólida piedad, y por eso no es buena la soledad para los ignorantes, es decir, para el vulgo que no sabe todo lo necesario é indispensable. El alma es como el enfermo: necesita un médico discreto que la cure, si ella no conoce ya la medicina. Por lo que toca á la enseñanza, es también ocupación muy meritoria, si se toma con recta intención por el maestro y el

discípulo. Mas si se emprende con el exclusivo fin de grangear dinero, honra, muchos discípulos y admiradores, es la muerte y perdición del alma. Por esta consideración, Algazel juzga preferible para el sabio la vida solitaria; porque cree que le será difícil eximirse de aquellos peligros en medio de la sociedad y porque no podrá encontrar casi discípulos que escuchen sus enseñanzas con rectitud de intención [1].—2.ª El procurar para sí y para los demás los medios de subsistencia. Para sí, mediante el comercio ó la industria, que no cabe sino viviendo en sociedad con los demás hombres. Por tanto, el que necesite procurarse así la vida, no tiene más remedio que abandonar la soledad y exponerse á los pecados á que se presta el comercio. En cambio, si cuenta con bienes bastantes para sus necesidades, mejor le será la soledad, á no ser que piense adquirir bie–

[1] Este párrafo (*Ihia*, II, 160) es muy interesante para conocer el estado de la enseñanza en la época de Algazel. Sirven al mismo propósito el *Libro de la ciencia* (*Ihia*, I, 4-67) y el *Libro del vituperio de la presunción espiritual* (*Ihia*, III, 264-292.)

nes para darlos de limosna, porque en este caso el comercio es mejor ocupación que la vida solitaria dedicada á prácticas devotas puramente externas y supererogatorias; sólo sería preferible, si en ella hubiera de consagrarse á la meditación y contemplación. Por lo que atañe á procurar la subsistencia del prójimo, mediante nuestra cooperación y auxilio personal ó pecuniario, no hay duda que es ocupación más excelente que la vida solitaria, si se hace aquélla dentro de los límites que la religión prescribe, y si ésta no se consagra á devociones externas solamente, sino á las prácticas internas de piedad, arriba dichas.—3.ª La educación propia y ajena. Es decir, que el vivir en sociedad contribuye á nuestra propia disciplina moral, soportando las impertinencias de los prójimos, luchando por sufrir con paciencia sus malos tratos, á fin de domeñar así nuestras concupiscencias. Por consiguiente, será preferible la vida social á la solitaria para quien no tenga sujetas aún las pasiones al dictamen de la razón y de la ley divina. A esto obedece el admitir legos para criados en los

conventos de los sufíes: esos legos, para servir al convento, necesitan salir de él y mezclarse con las gentes de los mercados públicos y pedir limosna, etc. etc., con lo cual pueden mortificarse y educarse, al mismo tiempo que participan de las gracias espirituales que Dios les otorga, en virtud de las fervientes oraciones de los sufíes [1]. En general puede también establecerse que la vida social es mejor que la solitaria en los comienzos del noviciado, aun para quien haya de dedicarse á la perfección; en cambio, es preferible la soledad, una vez conseguida la mortificación de las pasiones. Pero hemos añadido que la sociedad contribuye también á la educación ajena; esto es tan evidente, que huelga todo comentario: cabalmente á esto obedece la vida de los sufíes en comunidad, bajo la dirección y magisterio de un anciano [2], que hace de director y maestro de

1 Sería interesantísimo un estudio sobre la organización de las órdenes religiosas en el islamismo. Muchas páginas del *Ihía* podrían servir para este estudio, no menos que el libro de El Sohrauardí, titulado *Auárif-olmaárif*, que ya citamos.

2 شيخ

espíritu. Así pues, de esta utilidad de la vida social hay que decir lo que de la enseñanza, con la sola restricción de que, en el caso que nos ocupa, no es tan fácil encontrarse con discípulos faltos de intención sincera, como en la enseñanza de las ciencias especulativas; por eso son tantos los discípulos de éstas, y tan pocos los de aquéllas.—4.ª El consuelo propio y ajeno. Esta ventaja, que proporcionan los festines, banquetes, tertulias y reuniones de sociedad, claro es que es una ventaja mundana y terrenal, y que, aun cuando puede ser lícita si se obtiene por el trato con personas religiosas y de reconocida piedad, puede también ser prohibida en el caso contrario. Pero, además de esto, las distracciones contribuyen grandemente á fomentar la virtud y devoción. Cuando el corazón se ve dominado por la tristeza y el mal humor, se ciega. La virtud no se hace fácil, sino con el hábito, y el hábito no nace sino cuando encontramos en ella gusto y consuelo espiritual. Por esto, Algazel no duda en aconsejar, aun á los eremitas, el trato y honesto recreo con algún compañero virtuoso,

á fin de desterrar la tristeza, el peor enemigo de la devoción, por medio de conversaciones espirituales durante una hora diaria por lo menos.—5.ª El obtener para sí y procurar á los demás méritos de vida eterna. Para sí, asistiendo á funerales, á funciones religiosas, ya ordinarias, ya extraordinarias, visitando enfermos, etc., etc. Más aún: hasta se puede ganar mucho asistiendo á bodas y convites, según hemos visto en el párrafo anterior. Al prójimo también se da ocasión de obtener iguales méritos, viviendo en sociedad, porque puede visitarnos en la enfermedad, consolarnos en la desgracia, regocijarse con nosotros en la prosperidad. Claro es que enfrente de esta ventaja hay también inconvenientes, que la prudencia debe contrapesar para resolver en definitiva.—6.ª La humillación. Este medio de perfección espiritual, uno de los más excelentes, no es posible en la soledad. Más aún: cabalmente escogen algunos la vida solitaria, por soberbia. ¡Cuántos viven aislados en su casa, sin comunicar con los demás, únicamente para evitarse el disgusto que se tomarían al ver que no se les

respeta como ellos creen merecerse, ó para no perder el prestigio que presumen gozar ante las gentes! ¡Cuántos se retiran del mundo por temor de que salgan á la luz del día sus vicios, viviendo en sociedad, y de que nadie dé crédito á su falsa piedad y á su fingida devoción! Estos toman la celda como antifaz de sus desórdenes, como garantía de su fama de santos, á poca costa! Hay una señal muy clara para distinguirlos: aunque no gustan visitar á los demás, gustan que se les visite; encuentran su placer en que los pueblos y los príncipes corran en tropel á su encuentro, se amontonen á la puerta de sus celdas y se disputen á porfía la gracia de besar sus manos, como signo de bendición del cielo. ¡Si estos tales hubieran escogido la soledad con la santa intención de hacer vida interior, seguramente que aborrecerían todas esas visitas y peregrinaciones! De modo que se aislan de las gentes cabalmente porque sólo les preocupa el juicio que las gentes puedan formar de su virtud. Ahora bien, el retirarse del mundo por esta causa es una necedad, por muchas razones.

Primero, porque la humillación propia, el rebajarse á tratar con los demás, no aminora en modo alguno el prestigio de una persona que sea verdaderamente grande por su ciencia ó santidad. Además, porque quien busque ser agradable á las gentes, quien trate de conseguir que le estimen en mucho, ese está extravíado: si conociese perfectamente quién es Dios, sabría que las gentes sólo á El necesitan en todo y para todo, sabría que el daño ó beneficio, que cree producirles, sólo Dios lo produce, sabría en fin que quien busca la estima y el amor de los hombres, odiando á Dios, recibe como recompensa el odio de Dios y de los hombres. Por consiguiente, el que se encierra en la celda para conseguir fama de santo, sólo consigue pesares acá abajo y un castigo mayor en la otra vida. Luego la soledad es buena, únicamente para las almas que desean consagrar los instantes todos de su vida al servicio de su Dios, por medio de la oración y meditación, y que por tanto temen, si viven en el mundo, no gozar de la libertad, del vagar, y del tiempo necesarios para sus prácticas de

piedad. Tales son los peligros á que está expuesto el que elija la vida solitaria, y que son tanto más de temer, cuanto más secretos y ocultos: con apariencia de virtud, encierran un veneno mortal para el alma. —7.ª La prueba ó experiencia que el alma hace de sí misma viviendo en sociedad. No se basta el entendimiento por sí solo para conocer perfectamente las exigencias de la vida del mundo ni de la religión: solamente se adquiere esto por la experiencia y el ejercicio. Luego no será buena la vida solitaria para el que no haya adquirido esta experiencia. El niño, si se aleja de sus semejantes, será siempre un hombre ignorante é inexperto. Es preciso que se dedique á estudiar. Más aún, es preciso que adquiera la experiencia de sí mismo, de sus inclinaciones secretas, de sus hábitos, de su caracter; todo lo cual no es posible en la vida solitaria. Porque es muy fácil y cómodo creerse ya probado, viviendo solo: el iracundo, el rencoroso, el envidioso, mientras viven solos, no destilan el veneno de sus vicios. Y estos vicios son mortales; por lo cual, hay que domeñarlos y

vencerlos: no basta aquietarlos, evitando que se exciten, alejándose de toda ocasión que los provoque. El corazón lleno de estos vicios es como la llaga henchida de pus y de malos humores. El enfermo no siente el dolor, mientras no mueve el miembro llagado ó mientras alguien no se lo toca. Así es que, si no hay manos que la toquen, ni ojos que la vean, ni personas que le hagan moverse, quizá llegue á presumir el enfermo que está sano, que no tiene llaga, que la dolencia ha desaparecido. Pero, si alguien le mueve, ó si el sangrador le punza con la lanceta, bien pronto la llaga destilará pus y se desbordará con ímpetu aquel mismo humor que antes estaba tan reposado porque se le impedía la salida. Así es el corazón henchido de envidia, de rencor, de ira, de avaricia, en una palabra, de malos hábitos: sólo se desbordan éstos, cuando se le mueve y excita. Por esto los que andan por el camino de la perfección, los que quieren purificar sus corazones, se someten gustosos á pruebas y experiencias espirituales: quien se siente soberbio y vanidoso, carga sobre sus hombros un odre de

agua ó sobre su cabeza un haz de leña, y marcha á ser objeto de la curiosidad pública por en medio de los mercados, á fin de probar su espíritu, porque los peligros del alma, las asechanzas de satán son tan sutiles y delicadas, que se escapan á la penetración de la mayoría de los hombres. En definitiva pues, la vida social tiene esta nueva ventaja que es grandísima: el manifestarse, mediante ella, los más secretos vicios del corazón.

Expuestas así, al detalle, las ventajas é inconvenientes de la vida social y solitaria, Algazel insiste en el criterio seguido anteriormente, diciendo que es un crasísimo error el decidir de una manera absoluta y general acerca de la excelencia mayor de uno ú otro método de vida. Antes bien, conviene estudiar en cada caso la condición de la persona que trata de escoger entre ambos métodos, las cualidades del individuo con quien se haya de vivir en compañía, la intención que le mueve á aceptar una ú otra vida, los peligros á que personalmente se expone, su parangón con las ventajas seguras que piense grangear etc., etc., y de este

estudio concienzudo ha de resultar la decisión definitiva.

CAPÍTULO X

La ascética devota purgativa. *(Continuación)*

Nociones psicológicas indispensables para el combate ascético.—Concepto del alma.—Sus potencias apetitivas y aprehensivas del orden sensible.—Triple alegoría del combate ascético.—Potencias anímicas que especifican al hombre: la inteligencia y la voluntad.

Realizada la elección de estado y de método de vida, el devoto puede ya emprender el camino de su perfección espiritual, que como dijimos envuelve dos etapas cardinales: una, la purificación del corazón por la mortificación de los vicios; otra, la unión con Dios por la adquisición de las virtudes. Mas, como observa Algazel, es imposible que el devoto corrija sus vicios y mortifique sus pasiones, si no conoce de antemano la

naturaleza y causas de éstas y aquéllos, y los recursos con que cuenta su espíritu para la lucha; es decir que, como prólogo ó preliminar de la ascética purgativa y de la unitiva, ha menester el devoto de algunas nociones psicológicas.

Huelga prevenir que esta psicología de Algazel tiene poco ó nada de original en su fondo esencial, que es idéntico al de la neoplatónica; pero no deja de brillar tampoco en sus páginas tal cual idea nueva en la forma de exposición, y sobre todo encanta por la sencillez didáctica y por la galanura del estilo, matizado todo él con brillantes y sugestivos símiles, según el gusto oriental. Intentemos, pues, resumirla en este capítulo, antes de entrar en el fondo propio de la ascética purgativa [1].

Precede á toda ella un capítulo [2] en que

---

1 Esta psicología, escrita para el vulgo y sin pretensiones científicas, se contiene en su *Libro de las maravillas del corazón (Ihía,* III, 3.) Las deficiencias se completan con la doctrina de los dos *Almadnún*, especialmente el titulado *pequeño,* cuya versión daremos en el apéndice 1.º

2 *Ihía*, III, 3.

Algazel analiza cuidadosamente las ideas significadas por los nombres diversos que promiscuamente se emplean para designar el principio específico de la vida del hombre: *corazón, espíritu, alma é inteligencia.*

La palabra *corazón* se toma en dos sentidos: 1.° Un trozo de carne de figura cónica, situado en el costado izquierdo de la caja torácica, cuyo interior hueco está lleno de sangre negra y que es como el origen y fuente del espíritu vital. Algazel excluye de su consideración este primer sentido, que sólo interesa á los médicos. 2.° Un ser inmaterial, sutil, divino y espiritual, que constituye la esencia del hombre, que es lo que en el hombre conoce, entiende, habla, merece, desmerece y es responsable. Este ser tiene una cierta relación ó enlace con el órgano corpóreo de que antes hemos hablado; empero la mayoría de las gentes andan inciertas y confusas acerca del modo de este enlace, que es análogo al de los cuerpos con sus accidentes, al de los sujetos con sus atributos, ó mejor, al de la causa principal con su instrumento y al del que ocupa un lugar

con el lugar ocupado. Algazel se excusa de aclarar esta tesis platónica de la unión accidental entre el alma y el cuerpo, ya porque no encaja su estudio dentro de la ascética, ya por imitar la conducta de Mahoma que jamás habló acerca de la esencia del espíritu, ya en fin porque para el propósito de su obra basta conocer las cualidades y atributos del alma, sin tratar de su esencia.

La palabra *espíritu* se toma también en dos sentidos: 1.º Un cuerpo sutil y leve que, naciendo de la cavidad del corazón, difunde á través de las arterias, por todos los miembros del cuerpo, la lumbre de la vida y de la sensibilidad externa, al modo que la luz emana de la lámpara y recorre los aposentos todos de la casa, iluminándolos con su resplandor. La vida es la luz que llega á la pared; el espíritu es la lámpara; el espíritu corre y se difunde, como la lámpara va recorriendo todos los rincones de la casa, movida por el que la maneja. En este primer sentido toman la palabra *espíritu* los médicos, que aseguran es un vapor tenue producido por el calor del corazón. 2.º Aquel ser inmaterial

que en el hombre conoce y percibe, y del cual hemos hablado anteriormente. A él se refiere el Alcorán cuando dice: «Dí: el espíritu es del mandato de mi Señor [1].» Su maravillosa esencia incorpórea es incognoscible para la mayoría de los hombres.

La palabra *alma* tiene igualmente doble sentido: 1.º El apetito sensitivo en su doble forma concupiscible é irascible, ó sea la raíz y fuente de las pasiones. Esta acepción es ordinaria para los sufíes, siempre que hablan del combate del alma. 2.º El ser inmaterial, á que antes nos referimos, y que constituye á todo hombre, en su ser y esencia de tal. Sin embargo, recibe diferentes epítetos, según sus cualidades ó estados diversos: llámase *alma tranquila*, la que goza de reposo bajo el imperio de la razón, la que nada ya le turba, por haber combatido á las pasiones; *alma reprensora*, la que no goza de perfecto reposo, aunque combate y contradice á las pasiones, y que por tanto echa en cara al hombre su tibieza en el servicio de Dios;

---

1 Vide *Almadnún pequeño*, en el apéndice 1.º

alma precita, la que ha dejado ya de combatir sus pasiones, sometiéndose y abandonándose á los impulsos de la pasión y á las sugestiones de satán.

La palabra *inteligencia* admite también una doble acepción: 1.ª El conocimiento de las esencias de las cosas. Así tomada la palabra, representa un atributo ó cualidad del alma. 2.ª El sujeto de ese conocimiento mismo, es decir, el alma ó el espíritu, tantas veces repetido.

Resumiendo: de las ocho acepciones explicadas, cinco sólo son diferentes entre sí, á saber: el corazón corpóreo, el espíritu vital, el apetito sensitivo, el conocimiento intelectual y el sujeto que conoce.

A este estudio superficial y casi exclusivamente lexicográfico del alma, sigue el de sus facultades ó potencias que nuestro teólogo agrupa en dos *ejércitos,* usando el tecnicismo alcoránico [1]: un ejército visible con los ojos del cuerpo, y otro visible sólo con los ojos del alma. De ambos se sirve el espíritu como de súbditos y siervos fieles.

---

1 *Ihía,* III, 4 y 5. Item, IV, 80-83.

El uno está formado por las manos, los pies, los ojos, los oídos, la lengua y los demás miembros del cuerpo, así externos como internos. Todos ellos, en efecto, son esclavos sometidos al imperio absoluto del corazón que los rige y gobierna, sin que puedan oponerse ni contradecir sus órdenes. Esta sumisión se asemeja en algo á la de los ángeles á Dios, los cuales también obedecen necesaria y fatalmente sus órdenes, sin poder menos de obrar así. La única diferencia está en que los ángeles saben que obedecen á Dios, mientras que el párpado, v. g., obedece al alma, cuando le manda cerrarse ó abrirse, sin conocerse á sí propio y sin conocer tampoco su acto de sumisión.

Pero no basta con este ejército exterior y visible. Ha menester el alma de vehículo y viático para el viaje hacia Dios, que es el fin para el cual ha sido criada. El vehículo es el cuerpo. El viático es el conocimiento. No puede el alma llegar á Dios, sino después de habitar en el cuerpo y de haber recorrido la mansión de este mundo de acá abajo: no se puede alcanzar la mansión superior sin pasar

por la inferior: la vida presente es el granero para la vida futura; necesita por tanto el alma proveerse de víveres aquí para su viaje; y como el vehículo es el cuerpo, ha menester también cuidarlo y conservarlo. Ahora bien; la conservación del cuerpo solamente se consigue, procurándole los alimentos y demás medios convenientes á su naturaleza, y apartando de él las causas que le perjudiquen ó dañen. Luego necesita de dos ejércitos: uno interno, *el apetito concupiscible*; otro externo, la mano y los demás miembros y órganos corpóreos que proporcionan el alimento. Igualmente, para evitar las causas de destrucción tiene otros dos ejércitos: uno interno, *el apetito irascible;* otro externo, la mano, el pie y los demás miembros con que se defiende el hombre de sus enemigos. No es esto sólo: de poco servirá tener apetito del alimento y medios para procurarlo, si se carece de conocimiento. El alma, pues, necesita otros dos ejércitos: uno interno, la percepción de los sentidos, vista, oído, olfato, tacto y gusto; otro externo, los órganos de estos sentidos. Finalmente, dispone el alma

de otras facultades de conocer que son también sensibles, aunque internas hasta por razón de sus órganos, los cuales residen en lo interior del cerebro. Son éstas facultades los llamados *sentidos internos,* cinco en número como los externos. El hombre, en efecto, después de haber visto un objeto, cierra los ojos, y sin embargo percibe su imagen en sí mismo. He aquí la *fantasía.* Después, permanece dicha imagen, en virtud de una nueva facultad, que es la *retentiva.* Luego, se recuerda esa imagen conservada, y se la compone con otra, y por fin se unen y relacionan las varias especies sensibles conservadas. He aquí, pues, los tres últimos sentidos internos: la *estimativa,* la *memorativa* y el *sentido común* [1].

---

1 No puede negarse que Algazel está confuso y oscuro en este prolijo pasage. La razón es, sin duda, su deseo de no emplear el tecnicismo filosófico, porque se dirige aquí al vulgo; y además él mismo remite al lector á su *Libro de la gratitud á los beneficios divinos (Ihía,* IV, 80 y siguientes) en que desenvuelve magistralmente la doctrina peripatética de las facultades aprehensivas y apetitivas en el hombre. No la vertimos aquí porque nada de original presenta y porque podrá verse sintetizada también en la cuestión 18.ª del *Teháfot.* (Apéndice 2.º)

Estas ligeras nociones psicológicas bastan á Algazel como preliminares para explicar el combate ascético por medio de símiles [1].

«Has de saber que los ejércitos del concupiscible é irascible obedecen con perfecta sumisión al alma, la cual se ayuda con ellos para recorrer el camino, y le sirve de mucho su amistad y compañía en el viaje que tiene decidido. Pero, á las veces, intentan insubordinarse contra ella, tramando conspiración inicua, y se rebelan á fin de dominarla y someterla á servidumbre, con lo cual se pierde, interrumpiendo el viaje que había de conducirla á su eterna felicidad. Tiene, sin embargo, el alma un ejército, que es la razón, la prudencia, la reflexión, que puede servirle de ayuda contra ellos, porque es del partido de Dios, como aquéllos son del de satanás. Si el alma, en lugar de auxiliarse con él, se deja dominar por el ejército de la ira y la concupiscencia, se pierde de seguro. Y tal es la condición de la mayoría de las gentes: sus entendimientos llegan á quedar

1 *Ihia*, III, 5.

sometidos á las pasiones, sin hacer otra cosa que escogitar maneras de satisfacerlas; cuando cabalmente debieran obrar al contrario: sometiendo las pasiones á la razón en las cosas que ésta declare necesarias.»

«Vamos á acomodarlo á tu inteligencia con tres alegorías:»

Alegoría 1.ª «El alma en el cuerpo es como el rey en su ciudad y en su reino, porque el cuerpo es el reino del alma, su mundo, su ciudad y mansión. Los miembros y potencias son sus siervos y gobernadores. El entendimiento es su leal consejero y sabio ministro. La concupiscencia es el siervo vil que le trae los víveres y provisiones á la ciudad. La ira y la cólera es el jefe de su guardia. Ese siervo vil que le trae los víveres es un falaz, artero y malvado impostor que se disfraza con las apariencias del consejero leal para ocultar, bajo su fingida sinceridad, una malicia tremenda, un veneno mortal; porque en realidad no tiene otro habitual propósito que hacer la guerra al ministro sincero, oponiéndose á todos sus proyectos y planes de gobierno, sin dejarle tranquilo ni

un minuto siquiera. Si el rey se contenta sólo con su ministro para el gobierno de sus estados; si le consulta en todo; si deja siempre de seguir las indicaciones de aquel mal siervo suyo, porque obedece gustoso al ministro que le dice que lo mejor es hacer lo contrario; si además procura poner al jefe de su guardia á las órdenes del ministro para que tenga sumiso y dominado á aquel siervo vil y á todos sus secuaces y auxiliares, de modo que todos éstos sean súbditos que obedezcan, no señores que manden y gobiernen, seguramente que la rectitud y la justicia brillarán por doquiera en todos los negocios de su reino. Pues del mismo modo: cuando el alma se auxilia con el entendimiento, y disciplina á la ira poniéndola sobre la concupiscencia, y se sirve alternativamente de la una contra la otra, es decir, humillando unas veces la furia de aquélla por medio de los halagos de ésta, y domeñando otras los impulsos de ésta con el imperio de aquélla y afeando sus rastreras inclinaciones, entonces sus potencias todas se inspiran en la justicia y sus hábitos morales son buenos y virtuosos.»

Alegoría 2.ª «El cuerpo es una ciudad; el entendimiento es el rey que la gobierna; los sentidos externos é internos son sus ejércitos y auxiliares; los miembros son sus súbditos; la ira y la concupiscencia son los enemigos que le disputan la realeza y tratan de perder á sus súbditos; el cuerpo se convierte pues en castillo fronterizo, y el alma en general que lo defiende. Si, cumpliendo con su deber, lucha esforzadamente contra su enemigo y lo derrota y lo vence, recibirá los honores del triunfo, cuando regrese á la corte de su Señor. Pero si, dejando desguarnecida la frontera, abandona los súbditos al furor de los enemigos, será reprochada su conducta y recibirá de su Señor el merecido castigo.»

Alegoría 3.ª «Es el entendimiento como un ginete que sale de caza; la concupiscencia es su caballo, y la ira su perro. Si el ginete es hábil, y el caballo es fácil á la rienda, y el perro es dócil y está bien amaestrado, feliz éxito tendrá la cacería. Pero, si el ginete mismo es un torpe, su caballo indómito, y su perro sólo sabe morder, es segu-

ro que ni el caballo obedecerá sumiso á la rienda, ni el perro atenderá dócil á sus mandatos, y por tanto es de esperar que se pierda, en lugar de obtener lo que desea. La torpeza del ginete es la ignorancia del hombre, su poca prudencia, sus cortos alcances. El caballo indómito es la concupiscencia insubordinada, sobre todo la gula y la lujuria. La indocilidad del perro son los furores de la ira que domina y supera al entendimiento.»

En todos estos símiles del combate ascético ya se deja ver que la victoria depende de la superioridad del hombre respecto de los irracionales, por virtud de las facultades que le especifican, y de las cuales Algazel no ha tratado aún *ex professo*. Lo hace brevemente á continuación [1].

«Todas las facultades anímicas, hasta aquí enumeradas, han sido otorgadas por Dios á los animales lo mismo que al hombre. Todos ellos tienen concupiscencia, ira, sentidos externos é internos. El corderillo ve

1 *Ihia*, III, 6.

al lobo y conoce que es su enemigo y huye de él: he aquí un caso de percepción sensitiva interna. ¿Qué es, pues, lo que especifica al alma humana, lo que la ennoblece y sublima, lo que la hace apta para llegar á Dios? La ciencia y la voluntad. La ciencia: es decir, el conocimiento de lo insensible, de lo universal y necesario, por medio del entendimiento. El hombre formula, v. g., el juicio de que un mismo individuo no puede estar á la vez en dos distintos lugares. Este juicio lo extiende y aplica á todos los individuos, por más que los sentidos no perciben sino algunos; luego esa extensión y aplicación universal es percibida por una facultad superior á los sentidos. Y si el conocimiento de los primeros principios es de un orden superior al sensible, *á fortiori* lo será el de las verdades adquiridas por demostración, no por evidencia inmediata [1]. La voluntad:

---

[1] واذا فهمت هذا في العلم الظاهر الضرورى فهو في سائر النظريات اظهر * Así debe interpretarse este texto. En efecto: los conocimientos

cuando el entendimiento ha percibido el fin de una cosa y los medios más aptos para conseguirlo, despiértase naturalmente en él un deseo de alcanzarlo y de poner los medios, es decir una *volición* ó acto de querer. Esta volición no debe confundirse con el querer de la concupiscencia, con el apetito sensitivo de los animales; cabalmente es contraria la volición á la concupiscencia: ésta repugna la sangría y la ventosa, mientras el entendimiento las quiere y las busca y gasta el dinero por conseguirlas; la concupiscencia siente inclinación á los manjares deleitosos durante la enfermedad, mientras el entendimiento experimenta que dentro de sí hay algo que los rechaza y repugna, y ese algo no es la concupiscencia. Además que,

---

racionales ó especulativos, en árabe النظريات, son de dos clases: adquiridos por evidencia inmediata, en árabe العلم الظاهر الضرورى, y adquiridos por evidencia mediata ó sea por discurso ó raciocinio العلم الفكرى. M. Carra de Vaux no interpretó con exactitud este texto. (Vide *Gazali*, pág. 221).

si Dios, habiendo creado, como lo ha hecho, un entendimiento capaz de conocer los fines de los actos, no hubiera creado también ese impulso activo que mueva á los miembros según exija el juicio del entendimiento, inútil de todo punto sería este juicio.»

La ciencia, pues, pero junta con el acto moral de la voluntad libre, es lo que constituye el principio de especificación para distinguir al hombre de los demás animales. En ello, por ende, consiste el fin para el cual ha sido creado, su perfección y su felicidad, porque así sólo es como se aproxima á Dios por virtud de la semejanza con sus infinitas perfecciones.

CAPÍTULO XI

La ascética devota purgativa. *(Continuación)*

Nociones de psicología sobrenatural.—La tentación diabólica y la inspiración angélica.—Concepto de la gracia divina.—Su división en ilustrante, excitante, facilitante, adyuvante y preservante.—La discreción de espíritus.—Caminos principales de la sugestión diabólica.—Explicación de lo punible y no punible en las tentaciones.—Método para combatirlas.—¿Bastan las jaculatorias para ahuyentar por completo á satán?—Versatilidad del corazón humano entre la sugestión diabólica y la inspiración angélica: los confirmados en gracia; los endurecidos; los volubles.

Tales son los medios ó recursos con que cuenta el hombre para el combate ascético, y los enemigos que ha de combatir y vencer. Pero todo esto, dentro del orden natural solamente. Mas, como por encima de este orden, la providencia divina ha establecido otro, el problema se complica de nuevo: la

psicología hasta aquí expuesta, no basta al devoto para salir victorioso; necesita conocer los peligros sobrenaturales que ha de encontrar en su camino y los auxilios del mismo orden que Dios pone en sus manos para sortear tamaños obstáculos. Como ampliación y complemento de la psicología natural, Algazel va á estudiar el problema de la tentación ó de la sugestión [1].

«Es el corazón humano una casa con muchas puertas por las que se le entran á discreción las afecciones; es una fortaleza atacada á flechazos por todas partes; es un espejo en cuya superficie se pintan de continuo, unas tras otras, imágenes diversas; es en fin como un pozo á cuyo fondo sin cesar afluyen líquidos muy diversos, á través de conductos ó acequias diferentes.»

«El acceso de estas impresiones al corazón puede ser exterior é interior: exterior, si entran por los sentidos; interior, si llegan por medio de la imaginación, del concupiscible, del irascible ó del temperamento y

---

1 *Ihia*, III, 20 y siguientes.

complexión orgánica. La sola vista de un objeto provoca en el corazón modificaciones determinadas. Si se excita la concupiscencia por los excesos de la mesa ó por complexión natural del individuo, en el corazón repercute también la excitación. Aunque se eviten ya para lo sucesivo esas ocasiones, las imágenes percibidas subsisten: encárgase la fantasía de enlazar unas con otras, y esta asociación de imágenes provoca otra de ideas y afectos análogos en el corazón. Las impresiones que más particularmente influyen en él, son esas ideas que surgen de improviso en el espíritu, es decir, los pensamientos y recuerdos que nos ocurren estando despreocupados. Estas ideas excitan y mueven á la voluntad; porque la intención, el propósito y la volición no se engendran espontáneamente, sino después de la idea: el principio del obrar es el pensar: la idea provoca al deseo, el deseo á la intención y la intención excita á los miembros.»

«Ahora bien; esas ideas, que provocan el deseo, pueden impulsar al mal, es decir, á algo que nos haya de acarrear perjuicio en

lo futuro, ó al bien, es decir, á algo provechoso para la otra vida. Siendo distintas esas dos especies de ideas, tendrán distinto nombre: la que excita al bien se llama *inspiración* [1]; la que impulsa al mal, *sugestión* [2]. Por otra parte, puesto que sobrevienen al espíritu, necesariamente tendrán alguna causa adecuada que las produzca. Y ya que son de naturaleza distinta, también su causa respectiva habrá de ser diferente. Como la causa de la iluminación es la luz, y la del ennegrecimiento es el humo, así también la causa de la inspiración se llama *ángel*, y la de la sugestión, *demonio*. Y la gracia divina que dispone al alma, para recibir la inspiración se llama *auxilio* [3], como se llama *abandono* (إغواء وخذلان), lo que la dispone á admitir la

---

1 الإلهام

2 وسواس

3 توفيق—Aquí encajaría de lleno la doctrina teológica de Algazel acerca de la *gracia divina*, que desenvuelve en el tomo IV, pág. 73, al hablar de los beneficios de Dios. Puede sintetizarse en lo siguiente: «La gracia o auxilio divino es imprescindi-

sugestión diabólica. Los ángeles son criaturas á quienes Dios encomienda la misión de hacer el bien, enseñar, iluminar, dirigir. Los demonios se encargan de hacer lo contrario. Todo en el universo está apareado, excepto Dios que es único.»

---

ble para todo hombre. Se define en estos términos: la adaptación ó conformidad entre la voluntad humana y el decreto ó predestinación divina. Es decir, que todo acto humano, bueno ó malo, merecedor de premio ó de castigo, acaece en virtud de cierto concurso ó ayuda general que Dios presta; pero, no obstante, se acostumbra á emplear el nombre de *auxilio* solamente para los actos buenos.—El auxilio ó gracia divina se divide en cuatro especies: 1.ª *La ilustrante* (الهداية), sin la cual ningún hombre está en condiciones de buscar la felicidad; porque, en efecto, si bien es verdad que la voluntad se inclina hacia su bien propio, sin embargo, ¿de qué le servirá esta mera voluntad, mientras no conozca en qué consiste su bien propio, mientras no esté seguro de no confundir el bien con el mal? Luego, sin la gracia de la dirección divina, de nada sirve la voluntad, ni el poder de obrar, ni las demás condiciones. Esta gracia tiene tres grados: es el 1.º el conocimiento del bien y del mal que Dios comunica á todos los hombres, ya por medio de la razón, ya por medio de la revelación escrita que se contiene en los libros sagrados de los profetas; es el 2.º el conocimiento que Dios comunica á los devotos sucesivamente, á medida que

«Así pues, el corazón humano se ve solicitado de continuo por el demonio y el ángel. De ambos, como de dos dedos, se sirve el Señor para manejarlo y transformarlo como le place. Porque el corazón, por su naturaleza, es indiferente en absoluto para el

---

progresan en el combate espiritual, cuyo fruto es; el 3.°, en fin, es la iluminación especial de los profetas y santos, que Dios otorga, una vez completo el combate espiritual, y hace conocer verdades inaccesibles á la razón; este último grado es el que en absoluto merece el nombre de *dirección*; los anteriores son velos, comparados con él; son como precursores suyos. —2.ª *La excitante* (الرشد) que es el auxilio divino que ayuda al hombre, cuando trata de poner en ejecución sus designios, dándole fuerzas para lo bueno y quitándoselas para lo malo. Este auxilio es interior y viene á ser como una gracia *directiva* de la voluntad, que impulsa al hombre hacia el camino de su felicidad y le imprime movimiento. El muchacho, cuando ya está enterado de lo que es el ahorro, el comercio y el interés de un capital, si, á pesar de esto, derrocha su dinero y no quiere acrecentarlo por esos medios, no se dirá que está *excitado* (رشيد); y esto, no porque le falte *direccó n* (هداية), sino porque esta dirección es todavía insuficiente para mover su voluntad. ¡Cuántas personas se lanzan hacia lo que saben que les ha de perjudicar! Á esas personas Dios les ha dado la *dirección*, por la cual se

bien y para el mal, para la inspiración del ángel y para la sugestión del demonio. Esta indiferencia se rompe, desde el momento en que el hombre se decide á seguir sus pasiones y obedecer sus apetitos ó á contradecirlos y refrenarlos. En el primer caso, queda

---

distinguen de los ignorantes que no saben lo que es perjudicial; pero no han recibido la *excitación*. Esta, por tanto, es una gracia más perfecta que la anterior. —3.ª La *facilitante* (التسديد) que es la acción divina, en virtud de la cual los movimientos todos del hombre se encaminan en tal forma y con tal facilidad hacia el fin propuesto, que lo consiguen del mejor modo posible y en el tiempo mínimo. No basta la ilustración mera del entendimiento, ni la excitación y moción de la voluntad; es también preciso un auxilio nuevo que facilite los movimientos, prestando ayuda á los órganos corpóreos y á los instrumentos externos, á fin de que se realice á perfección el acto al cual ha sido excitada la voluntad.—4.ª La *adyuvante* (التأييد) que viene á ser como la síntesis de todas las gracias, y que consiste en fortalecer las facultades animicas interiormente, y en dar fuerza á los miembros y en bien disponer las circunstancias todas exteriormente. Muy análoga á esta gracia es la *preservante* (العصمة) que es el favor divino que ejerce su influencia en el interior, fortaleciendo al hombre para que escoja el bien, y poniéndole obstáculos también interiores é insensibles para que evite el mal.»

ya sometido á la servidumbre de satán que lo domina por medio de sus mismas concupiscencias: el corazón entonces es el nido y como la mansión de satanás que en las pasiones encuentra cebo y pasto abundante. En el segundo caso, el corazón se asemeja en sus cualidades á los ángeles, los cuales gustan por esto de descender hasta él y tomarlo por morada suya.»

«Siendo pues las pasiones el instrumento del diablo, como de ellas no está libre el corazón humano, resulta que todo hombre está expuesto á las sugestiones diabólicas. Así asegura el Profeta, en este sentido, que todo hombre tiene su diablo tentador, llegando hasta decir que él mismo no estaba libre de tal enemigo, si bien añade que Dios le ayudaba siempre para vencerlo, y que, por esto, solamente le sugería ideas buenas. Lo cual no significa otra cosa sino que, como el demonio tienta por las pasiones, aquel á quien Dios otorga, como al Profeta, un dominio tal sobre ellas, que sólo se exciten cuando, como y hasta el límite que convenga, es indudable que á este individuo las pasiones

sólo le impulsarán al bien, y el diablo, que de ellas se sirve, tampoco le sugerirá sino ideas buenas.»

«En suma; cuando el corazón se ve dominado por los recuerdos mundanos y por las exigencias de la pasión, el diablo encuentra en él campo abonado para sus tentaciones. Si, en cambio, se entrega á pensar en Dios, huye el demonio de aquella mansión, para él inhabitable, y el ángel avanza comunicando sus santas inspiraciones. La lucha entre los dos ejércitos enemigos en el estadio del corazón se prolonga hasta tanto que se abre á uno ú otro de los dos combatientes. El vencedor acampa entonces en él y lo toma por su morada habitual, quedando cerrado el paso al adversario. La mayoría de los corazones humanos están dominados así por el ejército de satán que los inunda con sus continuas sugestiones, impulsándolos al mal y apartándolos del cielo. Y como el principio de donde dimana esa dominación del diablo es el haber obedecido á las pasiones, resulta evidente que no podrán reconquistar su propia independencia, sino purificándo-

los de todo apetito desordenado, que es el pasto de satanás, y sembrando en ellos el recuerdo de Dios, que es el germen de las inspiraciones angélicas.»

«Y aquí el lector esperará tal vez que se le explique la naturaleza del demonio, si es ó no un cuerpo sutil, cómo entra en el cuerpo del hombre, etc., etc. He aquí unas cuestiones perfectamente inútiles en un libro, como éste, de ciencia práctica. Además que quien pregunta estas cosas y pone tales objeciones, semeja á quien se entretiene en examinar el color, figura y dimensiones de una víbora, cuando le han dicho que la tiene dentro de sus vestidos, en vez de poner los medios para echársela de encima. Cierto es que el obrar así sería estupidez. Pues igualmente: una vez conocida la facilidad con que sobrevienen al alma ideas que provocan al mal, que estas ideas exigen una causa, y que lo que provoca á algo malo y de fatales consecuencias en lo futuro es un enemigo, lo racional y prudente es combatirlo. Ese enemigo se llama satanás en el Alcorán; luego el muslim ya no debe cuidarse de otra cosa

que de vencerlo. Y dígase lo mismo de las cuestiones relativas á la naturaleza de los ángeles: tampoco son necesarias [1].»

«Bástele pues al muslim saber sobre este problema algo que es más útil é importante. Es lo que sigue. Las ideas que sobrevienen al espíritu son de tres clases: 1.ª aquellas que evidentemente provocan al mal, es decir, las tentaciones; 2.ª, aquellas que claramente conducen al bien, ó sea las inspiraciones; 3.ª aquellas que dejan lugar á duda sobre si vienen del ángel ó del demonio. Porque es de advertir que una de las asechanzas y malas artes de satán consiste en presentar el mal bajo las apariencias de bien. Tales sugestiones son muy difíciles de discernir, y la mayor parte de los devotos se pierden de este modo; porque el diablo, como no puede tentarlos invitándoles á que cometan lo que clara y evidentemente es pecaminoso, se les ofrece con el ropaje de la virtud. Así al orador sagrado le tienta di-

---

1 Vide *Almadnún grande;* apéndice 1.º

ciéndole: «¿No ves cómo las almas se pierden por la ignorancia de la religión? ¿No ves cómo están inertes por su negligencia, y á punto de caer al fuego eterno? ¿Es que no tienes caridad para esos hijos de Dios? ¡Arráncalos de ese peligro con tus amonestaciones! Dios te ha concedido el privilegio de una inteligencia clara, una palabra fácil, un acento conmovedor y persuasivo; ¿cómo, pues, eres tan ingrato á tamaños beneficios, que no los aprovechas? ¿Te expondrás acaso á su justa cólera, guardando silencio, no empleándote en enseñar y mover á las gentes para que vayan por el camino de su salvación?» De esta manera el demonio sugiere al corazón incesantemente ideas halagadoras, arrastrándole poco á poco con arteras mañas, con adulaciones, á que se ocupe en predicar á las gentes. Después se atreve ya á sugerirle que se adorne en los discursos, que use un estilo afectado, palabras elegantes y figuras retóricas. «Si no lo haces así, le dice, todo el fruto, que podría producir tu palabra en el corazón de los oyentes, se pierde; no los guiarás así por el camino recto.» Con es-

tos elogios acaba por sembrar en su corazón los gérmenes de la hipocresía, de la vanagloria, del orgullo y de la soberbia, y aquel desgraciado camina hacia su perdición con sus mismos sermones, porque creyendo proponerse el bien espiritual de sus oyentes, sólo intenta satisfacer la propia vanidad..... Interminable sería enumerar las artes y engañosas mañas de que se sirve el diablo para seducir á las almas instruídas, á los devotos, á los anacoretas y en general á cuantos él sabe que odian el pecado evidente y manifiesto [1]. Cuide pues el devoto de discer-

---

1 Sobre este interesante tema habla por extenso Algazel en el *Libro de la falsa presunción espiritual* (*Ihía*, III, 264), y aquí promete además componer una obra *ex profeso* titulada *Falacia de satán* (تلبيس ابليس), que no está citada en ningún catálogo.— Es digna de que se cite la siguiente anécdota que trae aquí Algazel á propósito de las tentaciones de nuestro Señor Jesucristo. Dice así (*Ihia*, III, 23): «Por esto refiérese que el diablo, á quien Dios maldiga, se aparecio á Jesús, hijo de María, y le dijo: «Di que no hay más que un solo Dios.» Pero Jesús respondió: «¡Palabra de verdad! mas no la pronunciaré porque tú me la digas, pues en ella, bajo las apariencias de

nir las sugestiones, no con la pasión, sino con la razón ilustrada por Dios.»

Mas para bien discernirlas, conviene conocer las principales puertas por las cuales el demonio penetra en el alma. «Porque, como dice Algazel [1], el corazón es una fortaleza, y satán es el enemigo que quiere entrar en ella para tomarla y dominarla; no es posible librarse de sus asaltos sino guardando bien todos los postigos, entradas y brechas, lo cual exige conocerlas de antemano. Indiquemos, pues, las principales, aquellas que por su anchura dan holgadísimo acceso á numerosos ejércitos de demonios.»

Es la primera la *ira* y la *concupiscencia*; cuando el hombre se encoleriza, ó cuando la sensualidad le domina, el diablo juega con su corazón como los niños á la pelota. Siguen en importancia la *envidia* y la *avaricia*; cabalmente la envidia convirtió al ángel en

---

bien, ocúltanse falacias.» Aunque la tentación, tal como la refiere San Mateo (IV, 1-10), difiera de ésta, sin embargo se advierte analogía en el fondo: en ambas, el diablo tiende á averiguar si Jesús era Dios.

1 *Ihia*, III, 24.

demonio, y por la avaricia consiguió hacer pecar al primer hombre: podía gozar de todo el paraíso, y prevaricó, sólo por comer de un arbol más. Tras éstas viene la *gula* que fortalece á las concupiscencias todas, es decir, á las armas del demonio. El *amor del lujo* y de la pompa mundana equivale á rendirse á satán durante toda la vida, porque las preocupaciones del siglo no dejan al corazón pensar en otra cosa. No es tampoco pequeña la brecha que abre en el corazón *la afición desordenada á las riquezas,* es decir, á todo aquello que no es estrictamente necesario para la conservación. El que, después de bien comido, se encuentra cien dinares, enseguida le vienen diez deseos, cada uno de los cuales exige para ser satisfecho todos los cien dinares encontrados. Ya no tiene, pues, bastante. Antes de hallarlos era rico, porque nada apetecía. Después de hallarlos, cree que es rico, pero en realidad es pobre, porque necesita novecientos para adquirir palacio, mobiliario, servidumbre, vestidos, etc. Cada deseo lleva encadenado á otro y otro indefinidamente. Todavía es más expuesta á su-

gestiones diabólicas la *avaricia* y el temor de la pobreza, porque da ocasión para ser negligente en el cumplimiento del precepto de la limosna y en la satisfacción de las deudas, y para cometer fraudes en el comercio. Por eso los mercados son nidos de diablos [1]. Una de las más disimuladas brechas por donde satanás se desliza en el corazón es la *ligereza* y priesa en el obrar. Cuando se obra sin reflexión, atolondradamente, el diablo aprovecha la coyuntura para sugerir el mal, seguro como está de que el corazón no ha de parar mientes [2]. ¿Y qué diremos del *fanatis-*

---

1 Aquí trae Algazel una curiosa tradicion de Mahoma acerca del demonio. Dice así (*Ihía*, III, 26.): «Cuando el demonio fué lanzado por Dios á la tierra, dícese que exclamó: ¡Señor, me has arrojado aquí bajo en señal de maldición! Señálame, pues, habitación.—Ahí tienes los baños.—¿Y cuál será mi lugar de tertulia?—Los mercados y plazas.—¿Y mi comida? La que no haya sido santificada con la invocación de mi nombre.—¿Y mi bebida?—Todo líquido que embriague.—¿Y mi almuédano?—Las canciones.—¿Y mi alcorán?—Los versos.—¿Y mis doctores?—Los malvados.—¿Y mi tradicion?—La mentira.—¿Y mis lazos para cazar?—Las mujeres.»

2 Aquí trae el autor una anécdota sobre la noche en que nació Jesucristo: (*Ihía*, III, 26.) «Cuando

mo en la defensa de las sectas? Este apasionamiento engendra rencor contra los adversarios, á más de la murmuración y la ca-

---

nacio Jesús, hijo de María, presentáronse al diablo los espiritus infernales y le dijeron: «Han amanecido los ídolos con la cabeza por tierra.» Respondió el diablo: «Eso mismo os va á pasar á vosotros.» Voló después por los aires, escudriñando el oriente y occidente, sin encontrar cosa alguna. Pero luego se encontro con que Jesus había nacido, y los ángeles entonaban cánticos en su loor. Volvió, pues, á donde estaban los demonios y les dijo: «Un profeta nació ayer, sin que yo me enterase. Y eso, que no concibe ni pare mujer alguna, sin hallarme yo presente. Desesperad, pues, de que sean ya adorados los ídolos, de esta noche en adelante. Sin embargo, tentad á los hombres por la ligereza y apresuramiento en el obrar.»—Esta anécdota parece inspirada: 1.º En la que traen los evangelios apócrifos, al hablar de la huida de Jesús á Egipto: también allí se dice que los ídolos cayeron.—2.º En el texto de San Lucas (II, 13): «Et subito facta est cum angelo multitudo militiæ cœlestis, laudantium Deum et dicentium: Gloria in excelsis Deo... etc.»—3.º En una curiosísima opinión de San Ignacio, martir, citada por San Jeronimo (In Evangelium secundum Mattheum, Liber 1. cap. 1): Quare non de simplici virgine sed de desponsata concipitur?... Martyr Ignatius etiam quartam addidit causam cur a desponsata conceptus sit: Ut partus, inquit, ejus celaretur diabolo, dum eum putat non de virgine sed de uxore generatum.»

lumnia, hijuelas suyas, á que la naturaleza humana siente instintiva inclinación. Cuando satán consigue hacer creer á uno de estos fanáticos que su escuela ó secta es la única verdadera, si por otra parte es conforme con sus gustos personales, ejercerá siempre ya tal influjo sobre su corazón, que cualquier idea que le ocurra, la justificará diciendo que es del credo de su secta. Así cree, muy satisfecho, que trabaja en pro de la religión, cuando sólo trabaja en pro del demonio. ¡Cuántos hay que se dicen secuaces de Abubéquer ó de Alí, mientras comen manjares prohibidos, mienten y cometen toda clase de pecados! Si les viera Abubéquer, tendríalos por sus mayores enemigos. No es menor el postigo que abre al demonio la afición de la gente iliterata á meterse en estudios teológicos, excesivamente abstrusos para sus cortos alcances. Esta afición les lleva hasta á dudar de la verdad de los dogmas ó á formarse ideas equivocadas acerca de Dios, acabando en la infidelidad ó en la herejía.

Tales son algunas tan sólo de las entradas del demonio en el corazón; en realidad son

innumerables: tantas, al menos, como son las pasiones.

De donde parece inferirse que el corazón humano, abrumado bajo tantos influjos pecaminosos, no podrá menos de pecar. Surge, por consiguiente, un nuevo problema, el del consentimiento á la tentación, ó sea el criterio para separar el sentir del consentir. Algazel no deja de consagrarle la atención que se merece, en el capítulo titulado: *Explicación de lo punible y no punible en las tentaciones, intenciones, ideas y propósitos que ocurren al corazón* [1].

«Es ésta, dice, una cuestión muy delicada y cuya solución resulta, al parecer, contradictoria, si nos atenemos exclusivamente á los testimonios del Alcorán y del Profeta. Dice éste, en efecto: «Las ideas que ocurran á mis fieles, no son punibles, mientras no las digan ó las hagan.» Y añade en otro lugar: «Dios dice á los ángeles custodios: Cuando mi siervo propone cometer un pecado, no lo escribais; pero si lo hace, escri-

---

1 *Ihía*, III, 31.

bidlo. Si en cambio propone una acción buena, sin practicarla, escribidla; pero si la practica, escribirla diez veces.» Esto demuestra que Dios perdona el propósito ó mera intención de pecar. Pero, como hemos dicho, textos contrarios existen, de los que claramente se infiere que Dios castiga, no sólo los pecados externos consumados con los miembros, sino los internos también, los del corazón.»

«¿Cómo resolver esta antítesis? Preciso es, para intentarlo, analizar previamente los actos psicológicos y su proceso completo desde el principio hasta que se determinan en actos externos, consumados, corpóreos.» «Lo primero que surge en el espíritu es *la idea imprevista* [1]. Tal sucede, cuando, yendo por la calle, nos ocurre el pensamiento de que tras de nosotros viene una mujer, á la cual podemos ver con sólo volvernos.—Lo segundo es la excitación del deseo de mirar. Este acto es un movimiento del concupiscible ó apetito natural sensitivo, que se engendra del

1 الخاطر

acto anterior, es decir de la idea imprevista, y que se llama *inclinación de la naturaleza* [1], así como á la idea se le puede llamar *accidente del alma* [2].—Lo tercero es juzgar la razón sobre si eso, es decir, el mirar, conviene ó no hacerlo. Porque, aunque el apetito natural se incline, no surgirá el propósito ni la intención, mientras no desaparezcan los obstáculos ó fines que puedan impedirlo, como lo serían, v. g., la vergüenza de mirar ó el temor de volverse. Estos obstáculos quizá desaparezcan con la reflexión, que es acto del entendimiento. Ese juicio reflexivo, posterior á los dos actos dichos, se llama *juicio ó creencia firme* [3].—Lo cuarto es la resolución decidida de volverse á mirar. Este acto se llama de varios modos: *propósito de obrar, intención ó tendencia* [4]. Esta resolución es, al

---

1 ميل الطبع

2 حديث النفس

3 الاعتقاد

4 هم — نية — قصد

principio, débil; pero, cuando el corazón ha recibido la idea primera, con negligencia, descuidadamente, de modo que su atractivo se prolongue algún tiempo, entonces el propósito, débil en sus comienzos, se fortifica y se convierte en *voluntad* [1]. Pero, aun con voluntad firme y decidida, puede ser que el acto externo no se realice; y esto, ya porque después se retracte el propósito, y el acto no se ponga, ya porque cualquier incidente nuevo distraiga al sujeto, ya en fin porque algún obstáculo se le interponga impidiéndole realizar lo que se había propuesto. Cuatro son, pues, los actos psicológicos que preceden á la obra: idea, inclinación, juicio y propósito.»

«Esto supuesto, el primero, la idea, no es punible, porque es indeliberada, no es libre. Por el mismo motivo, no lo es tampoco la inclinación y excitación fatal del concupiscible. Y en este sentido debe entenderse el pasaje primero que se ha citado del Profeta. Por lo que toca al acto tercero, ó sea al jui-

---

1 الارادة

cio de si conviene ó no obrar, hay que distinguir dos clases de juicio: necesario y libre. Será pues punible ó no, según que se formule libre ó necesariamente. El cuarto, es decir, el propósito de obrar, es punible porque ya es cosa deliberada.»

«Sin embargo, puede suceder, como hemos dicho, que, después del propósito, reflexione de nuevo y no obre. En este caso, hay que distinguir. Si deja de obrar por motivo sobrenatural, por temor de Dios, arrepintiéndose de su propósito anterior, Dios no le escribirá en su cuenta un pecado, sino un acto meritorio; porque su propósito era ciertamente un pecado, pero su retractación, debida á un combate del alma contra la naturaleza, es acto meritorio. En efecto: todo propósito conforme con la inclinación natural, demuestra que el sujeto ha prescindido de Dios. En cambio, el combate dicho exige una energía preternatural, extraordinaria; de modo que el esfuerzo anímico puesto en ese combate es un acto hecho por Dios y para Dios, un acto que reclama empeño mayor que el necesario para seguir la sugestión de

satán, conforme siempre con el impulso de la naturaleza. Y por eso mismo, Dios lo considera como acto meritorio, olvidando el propósito primero. En cambio, si el sujeto deja de obrar por una causa cualquiera que lo distrae, ó por un obstáculo que se lo impide, y no por temor de Dios, entonces se le escribe en su cuenta un pecado; porque su propósito fué acto libre, y no lo es la retractación. Así pues, el que consiente por la noche en asesinar á su enemigo ó en cometer un adulterio al día siguiente, si muere aquella noche, se condenará. Y por eso condena el Profeta á dos que riñan, aunque uno solo sea el asesino, porque el otro tenía también el propósito de asesinar.»

«Tal es la manera de conciliar la antítesis dicha al principio, que sólo es aparente, pues los textos citados han de entenderse únicamente de actos psicológicos ó externos, que sean libres. De modo que, si distraídamente se mira cosa prohibida, no hay pecado; pero lo habrá, si á continuación se vuelve á mirar. Lo esencial cabalmente es la intención: si en su propia cama se encuentra

uno á una mujer, que él cree su esposa, no peca si cohabita, aunque no lo sea en realidad. Y recíprocamente, pecará, aunque lo sea, si él cree que no lo es.»

La doctrina hasta aquí desarrollada respecto de la naturaleza de la sugestión diabólica, contiene ya como en germen los remedios para desecharla y combatirla [1].

«De todas las puertas que pueden dar entrada al demonio en el corazón, las exteriores, es decir, los sentidos, se cierran viviendo en la soledad y el retiro; las interiores, que son las pasiones, se obstruyen con el combate ascético, con la mortificación, rompiendo los lazos de la carne, aceptando voluntariamente la pobreza. Pero esto no basta: quedan todavía las secretas y falsas puertas de la fantasía, y éstas no se cierran sino con el recuerdo y presencia de Dios, el cual se consigue recitando frecuentemente jaculatorias como éstas: «¡Líbreme Dios del demonio maldito!» «¡Sólo en Dios está la fuerza y el poder!» ú otras semejantes. No se crea,

---

1 *Ibid*, ut supra.

sin embargo, que el demonio se dará por vencido: contra ese remedio opondrá sugestiones nuevas que hagan olvidarse de Dios al corazón. Hay pues que combatirlo con constancia y sin intermisión. Porque la lucha no termina sino con la muerte: nadie, mientras viva, estará libre de sus asechanzas: podrá tenerle á raya quien le haga frente, pero jamás gozará de reposo mientras la sangre corra por sus venas. Y es que las puertas del demonio son muchas, y la del ángel una sola que aquéllas ocultan y hacen casi inaccesible. ¿Las puertas abiertas y el enemigo vigilante? No se defenderá la fortaleza sino con la vigilia y el combate. Y como el viajero que en lóbrega noche se extravía en el desierto, ignora cuál senda ha de conducirle al término de su viaje entre las muchas que se le presentan, hasta que la luz del sol naciente, alumbrando sus ojos, le saca de su perplejidad y su extravío, así el corazón humano, sin la luz del Alcorán y de la Suna, no podrá caminar por la vía recta que le conduzca á su fin.»

Pero no se crea que el rezo servirá de algo,

sin la mortificación de las pasiones. «El demonio es como un perro hambriento que se te viene encima. Si en las manos no llevas pan ó carne, se echará á correr, con sólo que le digas «¡Anda de ahí!» Pero si llevas carne, como que está hambriento, se lanzará sobre ella, á pesar de tus gritos. El corazón exento de pasiones, que son el alimento de satán, auyenta de sí la sugestión, con el recuerdo de Dios; y por eso el diablo procura tentar á los corazones puros, sugiriéndoles que dejen el rezo ó lo hagan sin atención ni presencia de Dios. La experiencia lo atestigua: cabalmente durante el rezo, es cuando satán sugiere distracciones, recuerdos extraños, negocios del mercado, etc.; parece como si entonces el diablo amontonase toda clase de tentaciones.»

Y por fin, hay que cuidar sobre todo de rechazar la sugestión desde el primer instante. «Dado el primer paso, ya las cosas se encadenan sin remedio, involuntariamente. Librémonos pues de los comienzos de la tentación, porque, como dice el Profeta, el que dá vueltas alrededor del charco, se expone á caer en él.»

Mas aquí se presenta una cuestión, muy debatida entre los maestros de espíritu y entre los escritores ascéticos musulmanes, que Algazel no quiere pasar por alto [1]: ¿Es posible desechar por completo las tentaciones por medio del rezo?

«Cinco son las opiniones distintas para resolver este problema: 1.ª La tentación se destruye radicalmente rezando, porque asegura el Profeta que el rezo hace callar á satán.—2.ª No se destruye de raíz, sino que continúa tratando de insinuarse en el corazón; pero sin conseguir hacer mella en él, porque se halla como abstraído y ensimismado en la oración y por eso no da oídos á las sugestiones. Lo mismo sucede, cuando uno está preocupado: le hablarán, y la voz entrará en sus oídos, pero no se enterará de lo que le digan.—3.ª Ni se destruye de raíz, ni se evita que haga mella; pero se consigue que no venza al corazón, que su influjo sea débil, como de lejos.—4.ª Con el rezo se

---

1 *Ihia*, III, 33.

destruye la tentación por un instante; pero al momento siguiente se pierde la atención, y la tentación vuelve, sucediéndose la una tras el otro en instantes tan próximos, que son continuos; es como si hacemos girar con rapidez una esfera: los puntos de su superficie, aunque distintos, parecen continuos á la vista, por la velocidad del movimiento. Ni vale, dicen los defensores de esta opinión, el texto del Profeta aducido por los partidarios de la 1.ª; pues la experiencia de que la tentación acompañe al rezo, obliga á que lo interpretemos en el sentido dicho.— 5.ª Modifica la opinión anterior añadiendo que la tentación y el rezo atento influyen sobre el corazón simultáneamente, sin solución de continuidad. Así como el hombre ve con sus dos ojos dos objetos en un mismo momento, así también el corazón atiende á la vez á la tentación y al rezo.»

«Todas estas opiniones, dice Algazel por su parte, son verdaderas; pero también son todas deficientes é incompletas: no resuelven la cuestión en toda clase de tentaciones; cada una se limita á considerar una sola cla-

se de ellas. En efecto, las tentaciones son de varias clases.»

«1.ª Las que se presentan con apariencia de bien y de virtud, pues ya dije que satán acostumbra á tentar así..... «¿Qué hombre devoto conoce á Dios como tú le conoces, ó le sirve como tú le sirves? ¡Oh y cuán sublime rango ocupas á los ojos de Dios!» A esta tentación de soberbia y vanidad, el devoto puede ponerle fin con sólo traer á la memoria la idea de que todo su saber, su mismo corazón y todos sus miembros con los cuales conoce y sirve á Dios, todo ello es de Dios que lo ha creado; ¿de qué, pues, se ensoberbece? Y satán calla inmediatamente, porque no puede replicar diciendo que todo eso no es Dios, ya que se lo vedan la ciencia y la fe del devoto. He aquí, pues, un género de tentaciones que se disipan en absoluto, con sólo el recuerdo de Dios, si se trata de devotos instruídos.»

«2.ª Las tentaciones que consisten en una conmoción y excitación del concupiscible. En éstas, si el hombre conoce con certeza que aquello es pecado, satán se calla, es de-

cir, deja de excitar las pasiones en la medida necesaria para conmoverlas, aunque no cese en absoluto. Si, en cambio, el hombre duda sobre si es ó no pecado, puede ser que la tentación continúe excitándole en cantidad tal, que necesite luchar para ahuyentarla. Y en este caso, la tentación coexistirá simultánea con su remedio; pero vencida, no vencedora.»

«3.ª Las tentaciones que consisten sólo en ideas. Está uno haciendo la oración legal, y le vienen á la mente ideas extrañas; trata de desecharlas acordándose de Dios, y quizá lo consigue en aquel momento; pero en seguida vuelven; las ahuyenta de nuevo, y de nuevo también insisten. De modo que, en este caso, la tentación y su remedio se suceden hasta tal punto, que llegan á ser simultáneas, atendiendo á la vez el entendimiento al rezo y á la tentación, como si los dos pensamientos ocuparan en su corazón dos lugares. Estas tentaciones son muy difíciles, aunque no imposibles, de rechazar por completo. Sólo pueden ahuyentarlas aquellos cuyo corazón está tan dominado por el amor divino, que

en todo obran como el apasionado. Porque, si la experiencia atestigua que al hombre enamorado, cuando se entrega á pensar en su amada, no le viene á la mente idea alguna extraña, ni oye á quien le habla, ni ve á los que pasan ante su vista ¿cómo no ha de ocurrir lo mismo al corazón que esté dominado por la idea fija del cielo y del infierno? ¡Lo que sucede es que son pocos los corazones de esta naturaleza!»

«En suma, pues, resulta que las cinco opiniones expuestas son verdaderas, según la clase de tentación á que se refieren.»

El corolario que se deriva de estas nociones de psicología sobrenatural, es que el espíritu, sometido á tan varios impulsos, habrá de ser versátil y tornadizo en extremo. Algazel así lo confiesa respecto de la mayor parte de los hombres; pero exceptúa dos clases de corazones: los que pudiéramos llamar confirmados en gracia, y los obcecados y endurecidos [1].

«El corazón humano está sujeto continua-

1 *Ihia*, III, 34.

mente al influjo de las sugestiones é inspiraciones, hasta aquí enumeradas, de tal modo, que semeja el blanco ó punto de mira al que sin cesar dirigen sus tiros de todas partes. Aun no ha acabado de experimentar la impresión que de un lado le vino, cuando ya recibe otra del lado opuesto. Excítale satán á que siga el impulso de la pasión, y en seguida el ángel le aparta del abismo. Le sugiere aquél el mal, y éste le inspira el bien. A las veces, dos ángeles le inspiran dos actos de virtud diversos, ó dos demonios le tientan á pecados diferentes. Así es que, en ocasiones, el corazón queda como indeciso y perplejo, aunque nunca exento de impresiones diversas que le alteran y hacen pasar de un estado á otro. Expongamos, pues, las clases de corazones que pueden distinguirse, según su mayor ó menor inconstancia y versatilidad.»

«1.° El corazón que vive en el temor de Dios y que se ha purificado por la mortificación de toda clase de vicios. Sobre él emanan de los tesoros de la bondad divina torrentes de santas inspiraciones. El entendi-

miento se entrega á meditar sobre estas ideas que Dios le inspira, para conocerlas bien, para penetrar su significado, para apreciar las secretas ventajas que pueden reportarle. Iluminado por Dios, se decide á poner en ejecución lo que esas inspiraciones demandan. Entonces el ángel contempla aquel corazón, y al ver que es bueno por rectitud natural, que está purificado por el temor de Dios, alumbrado por la razón, y que vive y obra según lo que ésta le dicta, lo considera como digno de que sea su morada y mansión. Desde aquel momento, comienza el ángel á inundarlo de santas inspiraciones, y á impulsarlo hacia otras y otras obras buenas, sin cesar un instante este influir del ángel que le facilita y hace habitual la práctica del bien, impulsándolo más y más por el camino de la perfección. Ahora bien; este corazón, ilustrado con luces sobrenaturales y extraordinarias, no ignora ni una sola de las tretas y engaños de satán, por ocultos que sean; así es que éste no sabe qué hacer: sólo se atreve á tentarle con sofismas, pero él ni siquiera les presta atención. Por eso, una

vez exento de vicios, ese corazón va aproximándose á Dios por medio de las virtudes, la gratitud á sus beneficios, la paciencia en las adversidades, el temor y la esperanza, la pobreza voluntaria y la renuncia del mundo, el amor de Dios, la complacencia en su servicio, el apasionado deseo por unirse con El, la abnegación de la voluntad propia, la meditación y el examen de conciencia. Tal es el estado del alma tranquila y reposada.»

«2.° El corazón abandonado de Dios, lleno de pasiones, manchado con toda clase de hábitos vergonzosos y pecados, abierto á satanás y cerrado á los ángeles. El comienzo de la perdición, en un corazón como éste, depende tan sólo de que se le ocurra cualquier idea pecaminosa; porque entonces el corazón pide juicio al entendimiento para que decida lo que él crea más conveniente; mas, como el entendimiento está habituado á servir á las pasiones, á familiarizarse con ellas, á seguir sus apetitos, el alma queda subyugada por la tentación: ensánchase el pecho con el anhelo de la pasión y difúndense sus tinieblas por todo él, á fin de envol-

ver con su oscuridad al ejército de la razón y cerrarle el paso. La pasión, hinchada, da mayor y más amplio campo en el corazón al imperio de satán, que trata ya de tenerlo sujeto por medio de sugestiones que le inspiren tranquilidad y reposo en el pecado. Tiéntale por fin contra la fe y se la debilita poco á poco hasta extinguir la clara luz de su creencia en los premios y castigos de la vida futura; las pasiones levantan hasta el entendimiento su negra humareda y ofuscan sus luces: la razón entonces es como el ojo lleno de humo que no puede mirar. Tal es el resultado final de las sugestiones en este corazón: ya no tiene facultad ni siquiera para reflexionar ni para atender: aunque un predicador le haga ver y oir la verdad, ni oye ni ve. Cierto, que esta clase de corazones no están siempre entregados á toda clase de vicios. A las veces sucede que se abstienen de algunos; pero, en cambio, así que ven, por ejemplo, un rostro agraciado, no pueden contenerse sin mirar ni desear; y si no es por ahí, no pueden dominarse en materia de vanagloria y orgullo, ó no pueden

reprimir la ira en cuanto se les excita, ó se apoderan de lo ajeno en la primera ocasión que se les presenta, etc., etc.»

«3.° El corazón al cual le ocurren ideas que le provocan al mal; pero de seguida le viene el recuerdo de sus creencias religiosas, moviéndole á la práctica de la virtud. El alma, de una parte, se ve excitada por la pasión á consentir á la tentación diabólica, á dar gusto á la concupiscencia. De otra parte, la razón le excita al bien, á hacer frente al apetito sensual, y le afea el acto pecaminoso presentándoselo como cosa propia del ignorante, más aún, como bestial, porque las bestias también se lanzan instintivamente sobre los objetos de su apetito, sin reflexionar ni prever las consecuencias. El alma, al oir estos consejos y advertencias de la razón, se conmueve y se siente inclinada á acceder. Pero entonces satanás se echa encima de la razón y, fomentando la pasión, le dice: «¡Valiente motivo es ese! ¡Por tan poca cosa no te prives de tus deseos ni te incomodes! ¿Has visto acaso si alguno de tus conciudadanos reprime sus pasiones ó deja de sa-

tisfacer sus apetitos? ¿Y vas á dejar para ellos el goce de los placeres del mundo, mientras tú te mortificas y martirizas hasta quedar convertido en un objeto de lástima, y lo que es peor, de ludibrio y chacota para todos los que te conocen? ¿O querrás tú valer más que fulano ó zutano? Porque, mira: esos hacen lo mismo que tú deseas ahora hacer, y no se reprimen. Además, ¿no ves cómo mengano, que es tan sabio, tampoco se abstiene de hacerlo? Pues, si fuese cosa mala, de seguro que no lo haría!» Otras veces, sus asechanzas toman el aspecto de un consejo prudente: «¡Si Dios es misericordioso! le dice; no te preocupes tanto. ¿Por qué te vas á distinguir tú, cuando todos los hombres dejan de cumplir los preceptos? ¡La vida es larga! ¡Espera pues, que ya harás penitencia más adelante!»

«Comienza el alma á ceder á las sugestiones de satán, cuando el ángel, echándose sobre él, trata de deshacer sus asechanzas por medio de santas inspiraciones. «Pero ¿es que no sabes, le dice al alma, que seguramente se pierde el que, por satisfacer un

placer momentáneo, se olvida de las consecuencias funestas en lo futuro? Y te contentarás con un deleite breve y caduco, perdiendo una felicidad, como la del cielo, que ha de durar eternidad de eternidades? ¿Es que te parece insoportable el dolor de privarte de tus apetitos? ¿Y no lo será mucho más el sufrir el fuego del infierno? De otra parte ¿por qué te dejas seducir por el ejemplo de tus conciudadanos? ¿Que ellos no se preocupan de su salud eterna? ¿que obedecen á sus pasiones y á las sugestiones de satanás? ¡Todo eso no te hará menos doloroso el fuego del infierno! Aunque, en un caluroso día del estío, veas que la gente gusta de estarse parada en medio del sol, no por eso dejarás tú de refugiarte cuanto antes en tu casa. ¿Cómo es, pues, que dejas entonces de seguir el ejemplo de la gente por temor al calor del sol, y no haces lo mismo por temor al fuego del infierno?»

«Con tales reflexiones, el alma se siente movida á obedecer al ángel; y así continúa, fluctuando sin cesar entre las dos fuerzas, arrastrada alternativamente por uno y otro

partido, hasta tanto que queda subyugada por aquel al cual siente mayor propensión. Porque, si las cualidades que habitualmente más le dominan son las satánicas, el demonio será el vencedor, desertando el alma del ejército de Dios y de sus santos, para pasarse al de satán; mas, si las cualidades predominantes fuesen las angélicas, el corazón, lejos de prestar oídos á las seducciones de satanás, lejos de contentarse, como él le aconseja, con el placer pasajero y despreciar la felicidad futura, correrá á engrosar el partido del Señor.»

«De estas tres categorías, á que hemos reducido los corazones de los hombres, la 3.ª es la más numerosa y ordinaria, es decir, la de los que pasan continuamente del vicio á la virtud, y de la virtud al vicio. En cambio son muy raros los que siempre permanecen fieles en el partido de Dios ó en el de satán.»

CAPÍTULO XII

La ascética devota purgativa. *(Continuación)*

Su utilidad.—Método de exposición.—Concepto del hábito moral.—Clasificación de las virtudes y vicios.—Virtudes cardinales y derivadas.—Los hábitos morales son alterables.—Resuélvense dos objeciones contra esta tesis.—Modo de poseer las virtudes: virtudes innatas y adquiridas.—Cuándo puede decirse que están adquiridas.—Explicación psicológica de la adquisición.

Instruído ya el devoto en todos los preliminares necesarios para entrar en el camino de la perfección, Algazel aborda el asunto propio de la ascética purgativa, á la cual dedica nada menos que nueve libros, ó sea el tomo tercero de su obra maestra. Analizarlos sería imposible dentro de los límites de este trabajo; pero hay un medio de sortear esta dificultad: el mismo autor ha procurado sintetizar lo más interesante de la

materia en el primero de dichos nueve libros [1]. No tendremos, pues, más que trasladarlo íntegro para poder formarnos adecuada idea de su doctrina ascética purgativa.

Precede á toda ella un breve proemio en que Algazel encarece su utilidad para todo hombre y señala además el método de exposición adoptado.

«Los hábitos pecaminosos son enfermedades del corazón, dolencias espirituales. Si, pues, tanto se preocupan los médicos por estudiar las reglas de curar el cuerpo, á pesar de que sus enfermedades dañan únicamente á esta vida caduca y perecedera ¿cuánto mayor no deberá ser el empeño que pongamos en conocer las reglas de esta medicina que cura las dolencias espirituales, las cuales destruyen la vida eterna é imperecedera del alma? Pero es más: el estudio de esta medicina espiritual incumbe á todo hombre, porque no hay corazón alguno que no esté dañado de alguna enfermedad moral, la cual, si

1 Es el que lleva por título: *Libro de la disciplina del alma, corrección de las costumbres y curación de las enfermedades del corazón.* (*Ihia*, III, 36.)

se descuida su curación, acabará por multiplicarse y engendrar otras nuevas. Debe, por consiguiente, el hombre que quiera servir á Dios, entregarse con asiduidad al estudio de las causas de sus dolencias morales, de las circunstancias que las acompañan y de su medicación y tratamiento rápido.»

«En este libro insinuaremos tan sólo de un modo general el asunto indicado, sin descender á pormenores sobre cada enfermedad. Esto último será objeto especial de los libros siguientes. En la exposición de las dolencias espirituales y de sus métodos curativos emplearemos, para su más fácil inteligencia, un método y estilo alegórico, es decir, tomando como ejemplo la medicina del cuerpo.»

Tras este preámbulo, entra en materia intentando formar adecuado concepto de la virtud y del vicio. Ninguna de las definiciones dadas por los moralistas y escritores ascéticos del islam le satisfacen, porque discrepan unas de otras: prueba evidente de que ninguno de ellos ha acertado en la esencia de la virtud y el vicio; son sólo descrip-

ciones que se limitan á señalar alguno de sus efectos ó frutos; si hubiesen intentado penetrar en la esencia, todos los moralistas habrían convenido. A todas ellas opone su propia doctrina que es como sigue [1].

«Llámase *hábito* [2] una cualidad ó forma del alma, grabada ó impresa firmemente en ella, de la cual proceden los actos con facilidad, expeditamente y sin necesidad de reflexión ni consideración alguna. Si esa cualidad es de tal naturaleza, que de ella proceden actos buenos, es decir, conformes con la razón y la revelación, se llama hábito bueno ó virtud; pero si es principio de actos malos, se llama vicio.»

«Decimos, en la definición de hábito: *una cualidad grabada firmemente en el alma,* para significar que no tendrá el hábito v. g. de la generosidad quien, raras veces y sólo por

---

1 *Ihía*, III, 39.

2 فالخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الافعال بسهولة ويسر من غير حاجة الى فكر وروية

una necesidad accidental, dé generosamente sus riquezas, mientras esta cualidad no se imprima con energía en su espíritu. Hemos exigido también, para que la cualidad sea hábito, que *de ella procedan los actos con facilidad y sin reflexión*; porque el que se imponga á sí propio dar generosamente sus riquezas ó callarse cuando la ira se le excite, luchando reflexivamente contra su natural inclinación, tampoco se dirá que tiene los hábitos de la generosidad y paciencia.»

«Para mejor penetrar el sentido de esta definición, analicemos los elementos que integran cualquiera de los ejemplos citados. Son cuatro esos elementos: 1.° el acto bueno ó malo; 2.° el poder ó facultad de realizarlos; 3.° el conocimiento de ambos; 4.° la cualidad del alma que la inclina á uno de los dos extremos, al bueno ó al malo, y le facilita su ejecución.»

«Esto supuesto, el *hábito* no es el primer elemento, ó sea el *acto;* porque á menudo sucede que una persona tiene el hábito de la generosidad, y sin embargo no da generosamente sus bienes, ya porque no los posee,

ya por cualquier otro obstáculo que se lo impida. Quizá ocurra que tenga el hábito de la avaricia, y no obstante, dé generosamente sus riquezas por cualquier motivo accidental, ó por hipocresía.»

«Tampoco es el *hábito* el 2.º elemento, ó sea la *potencia;* porque ésta dice relación idéntica respecto de la avaricia que respecto de la generosidad; más aún, respecto de dos actos contrarios, pues todo hombre ha sido creado con poder idéntico para dar y para abstenerse de dar; y este poder (es decir la libertad de indiferencia) no envuelve necesariamente ni al hábito de la generosidad ni al de la avaricia.

«Ni es tampoco el *hábito* el tercer elemento, es decir, *el conocimiento;* porque éste dice relación idéntica respecto del acto bueno y del malo.»

«Resta, pues, por exclusión que el hábito sea el 4.º elemento, es decir, la *cualidad* que dispone al alma á que de ella proceda el acto de abstenerse de dar los bienes ó el de darlos generosamente.»

«Es, por tanto, el hábito una forma inter-

na del alma. Ahora bien: así como la forma externa del hombre no se dice que es hermosa en absoluto y por completo, sino cuando son bellos los ojos, la nariz, la boca y las mejillas, así también esa forma interna del alma, llamada hábito, no se dirá que es buena en absoluto y por completo, sino cuando reuna la bondad de los elementos fundamentales que la constituyen, pero unidos éstos y conciliados de modo ordenado y armónico, sin desigualdad proporcional entre unos y otros. Estos elementos son cuatro: el *entendimiento, el irascible, el concupiscible y la facultad de ordenar ó equilibrar* (العدل) *estas tres facultades*. La bondad del *entendimiento* consiste en que adquiera facilidad para percibir la diferencia entre la verdad y la mentira en las palabras, entre la verdad y el error en los juicios y entre la bondad y maldad en los actos. Cuando esta facultad reune estas condiciones, engendra, como su fruto propio, á la *prudencia* (الحكمة), que es la capital de las virtudes. La bondad del *irascible* estriba en que solamente se excite y se reprima hasta cierto límite que la prudencia señala. Y, del

mismo modo, la del *concupiscible* consiste en que se someta á las indicaciones de la prudencia, es decir, de la razón y la revelación. Finalmente, la cuarta facultad, para que sea buena, ha de subordinar las dos anteriores á los dictados de la razón natural y de la ley divina. O en otros términos: el entendimiento ha de ser como un consejero sincero y leal; la facultad del orden ó justicia es como el intendente que ejecuta las decisiones del consejero; el irascible es el súbdito sobre el cual se cumplen esas decisiones, y se asemeja al perro de caza, pues, como éste, necesita ser educado á fin de que se muestre afable y sumiso á las indicaciones del entendimiento, sin hacer caso de las concupiscencias; el concupiscible, en fin, es como el caballo que se monta para la caza: unas veces está sumiso á la rienda y otras desenfrenado.»

«El hombre, pues, que posea perfectas y equilibradas estas cualidades, será virtuoso en absoluto. El que posea sólo algunas, será virtuoso relativamente á la cualidad especial de que se trate.....»

«Esto supuesto, la bondad y equilibrio del *irascible* se llama *fortaleza* (الشجاعة); la del *concupiscible*, *templanza* (العفة). Si el irascible se desordena, inclinándose al extremo del exceso, se llama *temeridad* ó *audacia* (التهور); si al extremo del defecto, *timidez* y *cobardía* (الجبن y الخور). De la misma manera, el concupiscible desordenado engendra otras dos: una por exceso, la *intemperancia* ó *avidez* (الشره), y otra por defecto, la *frialdad* ó *impasibilidad* (الخمود). De modo que, en cada facultad, sólo es laudable y virtuoso el justo medio; los dos extremos son viciosos, dignos de vituperio. Sin embargo, la facultad que hemos llamado del equilibrio ú orden, la *justicia* (العدل), cuando se aparta de su fin propio, no es por exceso ni por defecto, sino por caer en su opuesta por contrariedad, que se llama *injusticia* (الجور). En cuanto á la *prudencia*, recibe este mismo nombre su justo medio entre los dos extremos viciosos, que son: el exceso en emplearla para fines perversos, llamado *delito* ó

pecado (الخبث y الجربزة); y el defecto, *imbecilidad ó estupidez* (البلاهة) [1].»

«Son, por consiguiente, cuatro las virtudes cardinales ó madres: prudencia, fortaleza, templanza y justicia. La 1.ª es el hábito (حالة) del alma, por el cual se distingue lo razonable ó justo de lo injusto en las acciones libres. La justicia es el hábito y facultad del alma, por el cual ésta gobierna al irascible y al concupiscible, obligándoles á lo que dicte la prudencia y excitándolos ó reprimiéndolos según exija su dictamen. La fortaleza consiste en que el irascible esté subordinado á la razón en el excitarse ó reprimirse. Y la templanza, en fin, consiste en que

1 Los nombres técnicos árabes de cada uno de estos hábitos varían á menudo en los distintos autores. El *Diccionario técnico de Calcuta*, por ejemplo, trae الجزبزة por الجربزة, الخمود por الجمود, الفجور por الفجور etc. Probablemente esta variedad ortográfica se debería á la dificultad de discernir, en los primeros tiempos de la asimilación de la ciencia griega al islam, las *lectiones* verdaderas de las erróneas.

la concupiscencia esté educada por la razón y la revelación.»

«De la *prudencia*, que es la justicia del entendimiento, proceden las siguientes virtudes: el buen consejo ó gobierno propio [1], la excelencia del espíritu [2], la sagacidad ó penetración del juicio, la rectitud de opinión y la facilidad en descubrir y apreciar los actos más sutiles y los más secretos defectos morales. De su vicio por exceso nacen el fraude, el engaño por malas artes, la impostura y la astucia. De su vicio por defecto proceden la necedad, la inexperiencia ó ignorancia, la tontería y la locura. Llamo *inexperiencia* (الغبارة) á la poca práctica para los negocios, en aquel que tiene una regular inventiva. La *tontería* (الحمق) difiere de la *locura* (الجنون) en que el tonto se propone

---

1 حسن التدبير Es la prevision de las consecuencias de los actos propios (vide *Dicc. de Calcuta*, 465.)

2 جودة الذهن Es el recto discurso ó raciocinio que de las consecuencias induce los principios. (vide *Dicc. de Calcuta*, 197, apud جودة الفهم)

conseguir fines razonables, pero empleando medios inadecuados; en cambio, el loco se propone absurdos, fines imposibles.»

«De la *fortaleza* traen origen la generosidad ó nobleza, el valor, la energía, la tranquilidad ó humildad de espíritu, la paciencia, la longanimidad, la constancia, la represión de la cólera, la dulzura y afabilidad en el trato y otras virtudes semejantes. De su exceso, que es el vicio de la *temeridad*, nacen la fanfarronería ó arrogancia, la altanería ó altivez, la cólera, la soberbia y la vanidad. De su vicio por defecto proceden la abyección, el servilismo, la timidez, la vileza, la pusilanimidad y la excesiva cautela ó inercia.»

«De la virtud de la *templanza*, nacen la largueza ó liberalidad, el pudor, la paciencia, la clemencia, la sobriedad, la modestia, la afabilidad, la amabilidad, la urbanidad y la falta de avidez. Según que esta virtud cardinal se desordena por exceso ó por defecto, da origen á los vicios siguientes: la codicia, la glotonería, la impudencia, la lujuria, la prodigalidad ó dilapidación, la ava-

ricia ó parcimonia, la hipocresía, la difamación, la desvergüenza, la frivolidad, la adulación, la envidia, el vicio de gozarse en los males del prójimo, la vileza ó humillación á los ricos, la soberbia del sabio, etc.»

«De todas las virtudes enumeradas, las cuatro primeras son como las raices; las restantes son como ramas suyas. Sólo el Profeta alcanzó la perfecta armonía entre las cuatro virtudes cardinales. Los demás hombres virtuosos, que le han sucedido, se han aproximado más ó menos á ella. Todo el que se aproxima á ese modelo, se aproxima también á Dios proporcionalmente, y por eso merece ser considerado por los hombres como un ángel, al cual se debe escuchar, obedecer é imitar. En cambio, el que carezca de esas virtudes y se halle mancillado con los vicios opuestos, merece ser echado de la sociedad, porque imita al demonio que aparta al hombre de Dios.»

Algazel acaba este estudio de los hábitos, tratando de demostrar que toda esa doctrina de las cuatro virtudes cardinales tiene su fundamento en el Alcorán. De esta manera,

y á imitación de los peripatéticos musulmanes, hace entrar en el islam todo el caudal de la ética griega; pues el menos avisado ha podido advertir en las páginas que preceden, como advertirá también en las siguientes, no meros ecos ú obscuras reminiscencias, sino un calco servil de la *Etica á Nicómaco* del filósofo de Estagira.

Sabiendo ya en qué consiste la perfección moral, pide el orden lógico estudiar los medios para conseguirla, los métodos ascéticos de corrección de los malos hábitos. Pero una dificultad sale al paso: ¿son por ventura éstos susceptibles de alteración? ¿es la corrección de los vicios posible? [1].

«Algunos, dice Algazel, dominados por la indiferencia en materias de espíritu, encuentran pesado el combate ascético y la mortificación, es decir, el ocuparse en purificar el alma corrigiendo sus malos hábitos. Y esto no nace de que se crean ineptos para tal empresa, sino porque presumen que los hábitos morales son inalterables, como natura-

1 *Ihia*, III, 40.

les que son. Para ello creen encontrar dos razones en que fundarse. Es la 1.ª que el hábito moral es la forma interior del hombre, como el hábito físico es su forma exterior ó figura. Luego, así como ésta última es inalterable, pues ni el pequeño puede hacerse grande, ni el feo hermoso, así tampoco la fealdad interior ó moral es susceptible de alteración. Añaden, en 2.º lugar: la virtud consiste en domeñar el concupiscible y el irascible; ahora bien, hemos experimentado, tras largos combates, que tal sujeción es imposible, sencillamente porque ambos apetitos son exigencias necesarias del temperamento ó complexión natural, la cual es imposible desarraigar del hombre. Luego el ocuparse en esa tarea es perder el tiempo inutilmente. Además que el corazón humano no puede en absoluto romper los lazos que le ligan á este mundo en que vive.»

A tales razonamientos opone Algazel que, si los hábitos morales fuesen inalterables, serían de todo punto inútiles los preceptos éticos, las exhortaciones y consejos, la educación, etc. De otra parte, no nos hubiese

mandado el Profeta que mejorásemos nuestras costumbres. Además ¿cómo negar la posibilidad de cambio en los hábitos humanos, si vemos que hasta las bestias son susceptibles de educación? ¿Acaso el azor ó el halcón no pueden ser domesticados? ¿No se transforma el perro, de glotón en sobrio y quizá en abstinente? Y el caballo indómito ¿no acaba por obedecer sumiso y dócil al freno? He aquí, pues, cambios realizados en las inclinaciones naturales. Hagamos ver, por tanto, dice Algazel, con la posible claridad, la solución de este problema.

«No todos los seres son susceptibles de alteración ó cambio en manos del hombre. Los hay que, como el firmamento y los astros, más aún, los órganos mismos del hombre, así internos como externos, se escapan á todo influjo positivo de la libertad humana. En general, son de esta condición todos los seres que poseen una esencia perfecta, completa y acabada en su orden. Pero, en cambio, hay otros cuya esencia consiste cabalmente en ser incompletos, es decir, que están en potencia para recibir la perfección de

que son capaces, la cual reciben tan pronto como se realiza una condición que depende de la libre voluntad del hombre. El hueso del dátil no es en sí ni un manzano ni una palmera; pero su naturaleza es tal, que puede llegar á ser palmera, si se realiza la condición de cultivarlo. En cambio, no se convertirá jamás en manzano, aunque se cumpla dicha condición. Luego, así como la libertad humana influye sobre el hueso del dátil para convertirlo en palmera, pero no en manzano, así también el concupiscible y el irascible, aunque queramos con todo empeño extirparlos, vencerlos de raíz y en absoluto, no podremos; pero sí podremos educarlos y gobernarlos, cumpliendo la condición de la disciplina moral y el ascetismo. Ahora bien, esto último es lo que se nos preceptúa, y no lo primero...»

«No niego yo que los caracteres morales sean diferentes entre sí por naturaleza: unos, en efecto, son tardos para educarse, mientras otros se modifican con rapidez. Pero esta diferencia se debe á dos causas. Es la 1.ª la naturaleza misma de la potencia ó hábito

que se trata de reformar, juntamente con lo que podemos llamar su edad, pues, aunque el concupiscible y el irascible sean igualmente facultades de todo hombre, sin embargo aquél es más difícil de dominar, es más rebelde á la educación, porque es el primero que se manifiesta, nace con el niño; el irascible, en cambio, no aparece probablemente antes de los siete años. Es la 2.ª causa, que el hábito se robustece y arraiga con el mucho satisfacer sus exigencias y á medida que se le tiene por virtuoso y agradable á Dios.»

«Mas, en cuanto al influjo de esta segunda causa, hay que distinguir cuatro categorías en los hombres. 1.ª El hombre descuidado que jamás se preocupa de advertir la diferencia entre lo verdadero y falso, entre lo bueno y malo, sino que permanece en la misma ignorancia en que nació, es decir, falto de toda idea moral, pero sin haber tampoco satisfecho sus malas concupiscencias. Este hombre será el que con mayor rapidez podrá ser educado, sin necesitar más que un maestro ó director que le instruya y

excite á educar sus pasiones.—2.ª El hombre que ya conoce la fealdad del vicio, pero que no está habituado á obrar bien, porque sobre el dictamen de la recta razón se sobreponen sus pasiones que le obligan á obrar mal, aunque reconociendo siempre lo miserable de su condición. La educación moral de este hombre es ya más difícil que la del anterior, porque su carga es doble: primero tiene que desarraigar de su corazón el mal hábito que tan profundas raíces ha echado; después, tiene que plantar en su alma la virtud opuesta. Sin embargo, en general, aún puede considerarse como terreno abonado para llegar á ser un jardín de virtudes, si es que con asiduidad, diligencia y decisión se cultiva.—3.ª El hombre que, por la fuerza de la costumbre, ha llegado ya á creer firmemente que los vicios son para él como una necesidad y obligación, más aún, como una cosa laudable, buena y meritoria, y por esto los fomenta más y más en su corazón. Este, es poco menos que imposible se enmiende: casi se puede ya desesperar de su salvación, si no ocurre algo extraordinario,

porque son muchas las causas de su extravío.

4.ª El hombre que, además de su pervertido criterio moral, aparte de fomentar sus propios vicios, cree que la mejor ocupación á que puede dedicarse consiste en multiplicar la maldad y en procurar la muerte espiritual de sus prójimos, y de ello se gloría pensando que tal conducta le hace superior á los demás hombres. Este grado de malicia es el más difícil de corregir, y á él alude el adagio que dice: «Penoso es educar á un viejo, pero es insufrible domesticar á un lobo.»

«Resumiendo: el 1.º es ignorante tan sólo; el 2.º ignorante y extravíado; el 3.º ignorante, extravíado y perverso; el 4.º ignorante, extravíado, perverso y corruptor.»

«La 2.ª razón, igualmente ilusoria, en que se apoyan los que creen imposible la enmienda y corrección del corazón, consiste en decir que, mientras el hombre vive, no puede menos de tener, como potencias anímicas, el concupiscible y el irascible, y sentir inclinación hacia el mundo en el cual vive, etc., etc.»

«Es este un error en que han incurrido algunos por creer que el objeto del combate ascético consiste en aniquilar por completo las pasiones, en destruirlas absolutamente. Pero no hay tal cosa: el concupiscible es una potencia natural que Dios ha puesto en el hombre para utilidad y provecho suyo, que es necesaria *necessitate naturæ* [1], pues si el hombre careciese del apetito de comer, moriría, y si no tuviese el apetito del coíto, la especie humana se destruiría. Igualmente, si no existiera el irascible, no podría apartar de sí el hombre aquello que le es nocivo, y moriría..... No es, pues, la aniquilación ó destrucción absoluta de las pasiones lo que se propone el combate ascético, sino reducirlas á aquella armonía que consiste en el justo medio entre el exceso y el defecto.»

Y en confirmación de esta doctrina, Algazel aduce el ejemplo de los profetas, que en ocasiones manifestaron estar movidos de una ira santa, y la autoridad de algunos textos alcoránicos en que Dios alaba ciertos hábitos

---

1 ضرورية في الجبلة

morales que implican un movimiento pasional, aunque retenido en su justo medio.

«Lo más sutil y misterioso, que esta doctrina encierra, estriba en advertir que la felicidad perfecta del hombre exigiría que su corazón estuviese sano ó exento de los lazos del mundo, que son cabalmente el exceso ó defecto en las pasiones. Mas, como esto es imposible en esta vida, debemos aspirar á algo que se asemeje en parte á esa aniquilación completa de los extremos viciosos; es decir, debemos buscar el mayor alejamiento posible de ellos: y ese alejamiento estriba en el justo medio, como el agua templada que ni es fría ni caliente.....» «Pero, aunque sólo esto es lo posible, y lo que, por tanto, debe buscar el que aspire á la perfección moral, sin embargo, todo maestro de espíritu debe presentar á su discípulo, como cosas en absoluto vituperables la ira, el amor de las riquezas, etc., sin concederle como lícita ni aún la cosa más insignificante; porque, si le hace la más mínima concesión, seguramente que él se acogerá á este resquicio como excusa de cualquier acto excesivo de ira ó de avari-

cia, creyendo que está dentro de lo lícito. En cambio, si se propone, como meta, arrancar de raíz la pasión, como para ello hará grandes esfuerzos, podrá conseguir en definitiva, no eso, pero sí llegar al justo medio, que es lo único posible. Repito, sin embargo, que este secreto no conviene revelarlo al educando, porque sería para él un motivo de extravío.»

Demostrada ya la posibilidad de alteración en los caracteres y hábitos morales, y especialmente confirmada esta tesis respecto de la corrección de los vicios, sobreviene ahora, como corolario, otra cuestión: ¿y las virtudes pueden también adquirirse por esfuerzo personal? Algazel la desarrolla extensamente en los siguientes términos [1].

«Sabemos ya que las virtudes todas se reducen á la justicia de la razón, que es la prudencia, y á la justicia del irascible y concupiscible, que consiste en una sumisión perfecta de ambos apetitos al dictamen de la razón recta y de la revelación divina.»

---

1 *Ihia*, III, 42.

«Esta justicia se puede poseer de dos maneras:»

«1.ª Por gracia divina y perfección innata. Es decir, que el hombre nazca ya perfecto de entendimiento y virtuoso, teniendo naturalmente sometidas las pasiones á la razón; más aún, que estas pasiones sean ya justas, ó lo que es igual, obedientes á la razón y á la revelación. En suma, que el hombre sea sabio y prudente sin enseñanza, y virtuoso sin necesidad de educación moral. De esta manera poseyeron la virtud Jesús, hijo de María, Juan, hijo de Zacarías, y en general todos los profetas. Que esto es verosímil, no debe dudarse; supuesto el hecho de que el hombre posee la virtud adquirida, no repugna que la posea innata. Vemos, en efecto, que hay quienes nacen ya veraces, generosos y valientes. Otros al revés, y necesitan por tanto adquirir esos caracteres morales con el hábito y frecuentando el trato de las personas que ya los poseen, ó por medio de la enseñanza.»

«2.ª Por adquisición de esos hábitos, mediante el combate ascético y la disciplina. Es

decir, aplicándose el alma á practicar los actos que exige el hábito que se desea adquirir. El que desea, por ejemplo, adquirir el hábito de la generosidad, debe imponerse la obligación de practicar actos generosos, es decir, dar sin mezquindad sus riquezas, y no debe cejar un momento en exigir á su alma actos de esta especie, sino que asiduamente ha de imponerse á sí propio el combate y la lucha, hasta que la generosidad venga á ser para él como cosa natural y fácil, y se le pueda ya llamar generoso. Igualmente, el que quiera adquirir la virtud de la humildad y se vea dominado por la soberbia, es preciso que asiduamente se ejercite en actos de humildad, durante algún tiempo, combatiendo y tratando de vencer su inclinación viciosa, hasta que llegue á ser la humildad un hábito connatural y fácil.»

«Tal es el método general con que se adquieren todos los hábitos morales que la revelación considera meritorios. A la meta y término de ese camino se llega, tan pronto como se consigue experimentar deleite ó gusto en los actos propios de la virtud de

que se trate. Así, llamamos generoso al que dá con gusto sus riquezas, no al que las dá contra su voluntad. Y en general, las *virtudes religiosas* [1] no se arraigarán en el corazón, mientras no se habitúe á practicar los actos buenos ordinarios, mientras no evite los pecados de todo género, mientras no se ejercite en aquellos con la misma asiduidad y constancia del que arde en deseos de alguna cosa, y en fin, mientras no encuentre gozo y bienestar en los actos buenos, y disgusto y aversión hacia el pecado. Si el alma siente tristeza en las devociones y en el combate ascético, es prueba de que todavía es imperfecta.....»

«Pero aún no basta para adquirir la perfección y felicidad propia de la virtud el encontrar gusto en ella y disgusto en el vicio, *si esto es sólo durante algún tiempo*; es pre-

---

1 الاخلاق الدينية parecen ser, en el pensamiento de Algazel, las virtudes morales de orden sobrenatural, para distinguirlas de las naturales. Antes las llama الاخلاق المحمودة شرعا, algo así como virtudes *teológicas*.

ciso además que esto sea permanente, continuo, toda la vida: cuanto más larga sea ésta, tanto más arraigada y perfecta será la virtud. Por eso, cuando á Mahoma le preguntaron qué era la felicidad, contestó: «La vida larga en el servicio de Dios.» Por eso también á los profetas y santos les disgustaba la muerte; porque esta vida del mundo es como el semillero de la otra del cielo; y cuanto mayores sean los méritos que contraigamos sirviendo á Dios en una vida prolongada, más considerables serán los premios, puesto que el alma estará más purificada y limpia, y las virtudes más arraigadas y firmes. Cabalmente, el fin de las obras de piedad y devoción no es otro que el de que influyan ó hagan mella en el corazón, lo cual no se consigue sino á fuerza de repetirlas asiduamente. El fin á que tiende toda virtud, no es otro que desligar al alma del amor del mundo y arraigar en ella el amor de Dios en tal forma, que nada ya ansíe sino unirse con El, y nada de lo que posea emplee, sino en cuanto le sirva de medio para ese fin.....»

«Alguien quizá tendrá por imposible que el alma llegue á encontrar gusto y deleite en los actos de piedad y servicio de Dios. Pero no hay tal imposible: la costumbre hace maravillas mayores que esa. ¿No vemos acaso á los reyes y potentados de la tierra sumidos en continua tristeza en medio de sus comodidades? Y, en cambio, vemos al jugador de oficio, dominado por el placer y alegría del juego, aburriéndose en las conversaciones y tertulias, en todo lo que no sea jugar, aunque el juego le haya acarreado la pérdida de su fortuna, la ruina de su casa, la bancarrota de sus negocios. Todo esto no obstante, continuará amando el juego y deleitándose en él, sólo por lo inveterado que es el hábito. Del mismo modo vemos cómo el que juega con palomas mensajeras aguanta el peso del día, expuesto al sol, de pie, sin experimentar cansancio ni dolor, por el gusto que le producen las aves, sus movimientos, su rápido volar, el ver cómo se ciernen en lo más alto del cielo. ¿No vemos también á los malhechores de oficio, granujas y pilletes, cómo se glorían

y jactan de los golpes, atenazeamientos y azotes que han sufrido por sus crímenes, y aun de haber estado á punto de sufrir la pena capital, por creer que todos esos castigos son una prueba de su energía de espíritu, de su valor, de su ánimo varonil? *Immo nullus quidem turpior indole viliorque conditione, quam juvenis succubus* [1]; *feminis enim assimilatur, tum quod raripilus et imberbis incedit, tum quod frecuenter cum mulieribus versatur. Talem nihilominus pro conditione sua lœtabundum videbis, atque de suo contra naturam habituali concubitu sese jactans, ut inter sodales perfectior.*»

«Y en general, de los más bajos y despreciables oficios, es cosa corriente el gloriarse y regocijarse: lo mismo ocurre esto entre barrenderos y practicantes, que entre reyes y sabios.»

«Luego, si el alma, por la costumbre, llega á encontrar gusto y á sentir inclinación hacia lo defectuoso y feo ¿cómo no ha de acabar por hallar gusto en la verdad y el

---

1 المخنّث

bien, si á fuerza de conocerla y practicarlo, se habitúa?»

«Pero hay más: esa inclinación del alma á lo deforme y defectuoso es preternatural, al modo del que siente apetito de comer barro, pues hay gentes que por el hábito han llegado á tal rareza. En cambio, la inclinación del alma hacia la prudencia, su inclinación á conocer, servir y amar á Dios, es natural, es como el apetito de la comida y la bebida, porque la exige la misma naturaleza del alma, que por algo es cosa divina. Y al revés, su inclinación á las exigencias de la pasión es extraña á su esencia, accidental á su naturaleza, porque el manjar del corazón no es otro que la sabiduría, el conocimiento y el amor divino; si el corazón huye de esto, es por una enfermedad que á ello le inclina, como la enfermedad física, cuando se fija en el estómago, hace que éste ya no sienta el apetito natural de comer y beber, por más que este apetito sea necesario para la vida del estómago.....»

«Queda pues demostrado que las virtudes pueden también poseerse por *adquisición*, es

decir, mediante la disciplina moral, que consiste en imponerse al principio la práctica de los actos propios de las virtudes, para llegar por fin á ejercerlos de un modo connatural. Y ésta es una de las más maravillosas armonías entre el corazón y los miembros ú órganos externos, es decir, entre el alma y el cuerpo: que todo fenómeno psíquico hace sentir su influjo en el organismo en tal forma, que éste seguramente no se moverá, sino provocado por aquél; y recíprocamente, todo movimiento ó impresión en el organismo repercutirá en el espíritu. En suma: el influjo es mutuo y recíproco. Un ejemplo aclarará esta doctrina. El que desea llegar á adquirir habilidad en la escritura, no tiene otro método más apropósito que el de comprometerse á hacer con su mano lo que le mande un hábil pendolista, ejercitándose constantemente por largo tiempo en imitar un buen tipo de letra. De este modo, llegará un tiempo, en que hará ya buena letra, no como al principio, proponiéndoselo y esforzándose, sino natural y fácilmente. ¿Qué ha sucedido para este cambio? Pues que el ejercicio con-

tinuo de la mano ha llegado á producir su influjo en el alma con tal fuerza, que ya después el alma, dotada de esa cualidad que llamamos hábito, influye á su vez en la mano, y ésta escribe hermosa letra de un modo connatural. Luego, *à pari*, el que desee llegar á ser casto, humilde, etc., es preciso que se entregue al ejercicio de los actos de esas virtudes, según los practican los que ya lo son.»

«Igualmente acaece con la adquisición de la ciencia jurídica. El estudiante de derecho, ni desespera de adquirirla por haber perdido una noche sin estudiar, ni tampoco la adquirirá estudiando una noche tan sólo. Así también: el que busca la purificación del alma y su perfección espiritual, no conseguirá lo que desea, sirviendo á Dios un solo día, pero tampoco ha de desesperar por haber pecado un día tan sólo: un pecado mortal aislado no acarrea la muerte eterna. Mas, así como un día de ocio llama á otro, y éste á los siguientes, hasta que poco á poco el estudiante llega á familiarizarse con la pereza y abandona el estudio en absoluto y pier-

de las ganas de adquirir la ciencia del derecho, así también los pecados veniales poco á poco se van sucediendo unos á otros, hasta que destruyen la raíz de la felicidad eterna, acabando por corromper la fe. Y así como el estudio de una sola noche no deja sentir gran cosa sus efectos, los cuales sólo se manifiestan gradualmente, como pasa en el crecimiento del cuerpo, en la elevación de la estatura, así también un solo acto practicado en servicio de Dios no se advierte si produce algún efecto en la purificación del alma en aquel mismo momento. Sin embargo, no hay que despreciar ni uno solo de esos actos, por pequeños que parezcan; porque el conjunto de todos ellos será grande, y entonces se advertirá el efecto, por más que ese conjunto estará formado de aquellos actos que se antojaban exiguos, cada uno de los cuales habrá concurrido parcialmente al efecto total: todo acto bueno merece recompensa, y esta recompensa á que el alma se hace acreedora, es cabalmente el efecto que ella produce y que no se manifiesta; y lo mismo pasa con los pecados. ¡Cuántos estudiantes no se preo-

cupan ni inquietan de perder un día ó una noche, porque es cosa poca, y así van dejando el estudio un día y otro día, siempre para mañana, hasta que se hacen ineptos para el estudio! ¡Cuántos también no hacen caso de los pecados veniales y van dilatando su conversión para más adelante, hasta que la muerte les coge de improviso, sin darles tiempo para hacer penitencia, ó hasta que las tinieblas de la culpa llegan á oscurecer su corazón y les es ya imposible arrepentirse! Lo poco llama á lo mucho, y el corazón al fin, encadenado por las pasiones, no puede romper sus ataduras: entonces es cuando puede decirse que se ha cerrado la puerta de la penitencia.»

«En resumen, pues, las virtudes se poseen: 1.° por modo natural é innato; 2.° habituándose á la práctica de los actos propios de ellas; 3.° viendo y tratando á los hombres virtuosos para imitar su conducta, porque el hombre imita naturalmente de los demás, tanto el bien como el mal.»

«El que posea la virtud por los tres modos, innato, adquirido é imitado, habrá consegui-

do colocarse en la cumbre de la perfección moral. Y al reves: el que, siendo vicioso por temperamento, se junta con malas compañías para aprender é imitar sus vicios, y además, á fuerza del hábito de pecar, comete los pecados con mayor facilidad, habrá llegado al colmo del apartamiento de Dios.»

CAPÍTULO XIII

La ascética devota purgativa. *(Continuación)*

Exposición general del método ascético para corregir los vicios.—La medicina del alma y la del cuerpo.—Ejemplos prácticos del método general: correccion de la avaricia, vanidad, gula, lujuria, ira, etc.—El cumplimiento de los propositos.—Maneras varias de conocer los defectos propios: el director espiritual, el amigo sincero, el enemigo y la vida común.—Límite del método general de corrección de los vicios: conceder á los apetitos solo lo estrictamente necesario.—Objecion: ¿por qué es peligroso excederse de ese límite?—Respuesta: doble peligro que encierra el placer lícito.—Símiles que aclaran el método general expuesto.

Expongamos, por fin, con Algazel, el método ascético para la corrección de los vicios morales [1].

«El lector conoce ya por los capítulos anteriores, que la salud del alma está en la

[1] *Ihía*, III, 44.

justicia de los hábitos morales, y que el apartarse de esta justicia es una enfermedad ó dolencia espiritual, así como la salud del cuerpo consiste en la justa y armónica complexión orgánica, y la enfermedad física en lo contrario. Tomemos, pues, como ejemplo para la medicina del alma, la medicina del cuerpo.»

«La medicina del alma consiste en destruir los vicios ó malos hábitos y en adquirir las virtudes ó hábitos buenos, así como la medicina del cuerpo consiste en destruir las enfermedades y en procurar la salud.»

«La salud es lo que predomina en el organismo en su origen; únicamente se pierde *per accidens*; v. g., el estómago enferma, ya por la naturaleza de los alimentos ingeridos, ya por el clima, ya por el cambio en el método de vida. Igualmente también: todo hombre nace sano y justo en cuanto al alma; los vicios se adquieren por el hábito y las malas compañías.»

«El cuerpo humano no nace perfecto; se perfecciona y robustece, á medida que crece por medio de los alimentos. No de otro modo

el alma nace imperfecta pero perfectible, y se va perfeccionando mediante la educación y purificación de las pasiones y con el alimento de la ciencia.»

«Cuando el cuerpo está sano, la labor del médico se limita á presentar y aplicar las reglas de la higiene. Si está enfermo, debe, antes de nada, procurar la salud. Así mismo, si tu alma está pura, limpia y sana, debes aplicarte á conservarla en ese estado, á procurarle un aumento de energía, á adquirir una mayor pureza. Si, en cambio, está impura é imperfecta, has de trabajar antes por procurarle la pureza y perfección.»

«La causa que altera la salud y que produce necesariamente la enfermedad en el cuerpo, sólo se cura con su contraria, es decir, con el calor, si la causa es el frío, y recíprocamente. Así también el vicio, que es la enfermedad del alma, se cura con su hábito contrario, es decir, la ignorancia con el estudio, la avaricia con la generosidad, con la humildad la soberbia, y con la templanza la gula y en general la incontinencia.»

«Es imprescindible soportar la amargura

de las pócimas y sufrir pacientemente la privación de lo que apetecemos, para curar el cuerpo enfermo. Igualmente es imprescindible aguantar la amargura de la lucha espiritual y tomar con resignación las medicinas para curar las enfermedades del alma. Dije mal; hay que sufrir estas medicinas espirituales con más resignación que aquéllas, porque las dolencias del cuerpo acaban todas con la muerte, pero las del alma perduran más allá de la tumba, por eternidad de eternidades.»

«No toda medicina fría cura la enfermedad producida por el calor, sino que es preciso que la frialdad llegue sólo á un cierto límite, variable, así en cuanto al grado de temperatura, como en cuanto á su duración. Debe por tanto existir una regla ó criterio para determinar el grado preciso en que el frío cura, pues de lo contrario aumentará el mal, en vez de curarlo. Así también, los hábitos contrarios que curan los vicios, necesitan someterse en su aplicación á alguna regla ó criterio.»

«La regla ó criterio para la terapéutica se

toma de la causa de la enfermedad; de modo que el médico no cura, sino después de conocer cuál es la causa, si el frío ó el calor, y después de apreciar el grado de ella; y, una vez sabido esto, dirige sus observaciones hacia las condiciones especiales del cuerpo, las circunstancias de lugar y tiempo, las ocupaciones habituales del enfermo y otros detalles, en vista de los cuales, forma su diagnóstico, y cura. Así también, el maestro ó director espiritual, que ha de medicinar y curar las almas de sus discípulos, conviene que no los lance inconsideradamente á la mortificación de una pasión cualquiera ni con un método determinado, antes de conocer con exactitud sus hábitos y enfermedades morales. Porque, de la misma manera que el médico mataría á la mayor parte de sus clientes, si á todos les aplicase un mismo tratamiento, así también el maestro espiritual perdería á sus discípulos, mataría sus almas, si á todos indistintamente les recomendase un mismo método de mortificación. Es, por tanto, preciso que estudie bien antes la enfermedad de su discípulo, su es-

tado y condición, sus ocupaciones habituales, su temperamento ó complexión orgánica y los ejercicios espirituales que esta su complexión permite ó es capaz de sufrir. Después de conocer esto, es cuando podrá el director imponerle las mortificaciones adecuadas.»

«Si el discípulo es novicio, é ignora las obligaciones ó preceptos de la religión, ha de comenzar por instruirle acerca de las abluciones, plegarias, etc., es decir, acerca de las prescripciones externas de la ley de Dios. Si posee bienes mal adquiridos, ó si está en ocasión próxima de pecar, debe comenzar por imponerle la obligación de restituir y de abandonar la ocasión. En una palabra, ha de empezar por purificar su corazón de los vicios que se oponen á los preceptos externos de la religión, y adornarlo con las virtudes de este mismo orden.»

«Tras esto, ha de pasar á estudiar las cualidades internas del discípulo, á fin de conocer á fondo sus hábitos morales, las enfermedades de su corazón.»

«Si advierte, por ejemplo, que posee rique-

zas en mayor cantidad de la estrictamente necesaria, debe tomar el exceso y dedicarlo á obras pías, hasta arrancar de su corazón todo afecto desordenado á las riquezas.»

«Si ve que su corazón está dominado por el orgullo y el respeto humano, mándele salir por los mercados á mendigar de puerta en puerta, porque el amor propio y la vanidad no se destruyen sino con humillaciones, y no hay mayor humillación que el pedir limosna; por eso debe imponérsele esta obligación durante algún tiempo, hasta que se advierta que el amor propio y el respeto humano han desaparecido.»

«Si advirtiese que su pasión dominante es la pulcritud y ornato del cuerpo y del vestido, y que su corazón se ha aficionado excesivamente á eso, destínelo al servicio doméstico, á cuidar de las letrinas, á limpiarlas, á barrer los cuartos más sucios de la casa, á andar por la cocina y junto al humo de la chimenea, á fin de acabar pronto con esa manía de la pulcritud; porque los que se limpian mucho y se adornan el vestido, los que buscan siempre las prendas más limpias

y hasta los tapices más llamativos por sus vivos colores, se parecen á las novias que se pasan el día arreglándose y acicalándose. Y téngase en cuenta que tanto da adorarse a sí propio, como adorar á un ídolo, porque todo lo que sea dar culto á la criatura, es idolatría que aparta de Dios; y el que cuida de su vestido para algo más que para que esté limpio y decente conforme manda la religión, se preocupa de sí propio más que de Dios.»

«Una de las más sutiles cosas que han de tenerse presentes en la dirección espiritual, es que, cuando se vea que el discípulo no abandona en absoluto y generosamente el respeto humano ú otra mala cualidad, ó no adquiere con prontitud la virtud opuesta, conviene entonces mucho dirigirlo hacia la mortificación de otro vicio ó cualidad vituperable, cuya enmienda le sea más llevadera y fácil, á la manera del que lava la mancha de sangre con orina, y luego ésta con agua, porque el agua no ha podido lavar la sangre, de primera intención. El muchacho de la escuela desea, en sus primeros años, jugar á

la pelota ó á los bolos; más tarde, cambia de afición y encuentra su gusto en acicalarse y vestirse con elegancia; luego, ansía el poder, las dignidades y la gloria mundana; por fin acaba deseando tan sólo la bienaventuranza eterna. Así también, cuando se vea que el discípulo no abandona generosamente y de una vez su pasión dominante, diríjase su mortificación hacia un grado inferior de la misma pasión ó á otra menos arraigada.»

«Si el director notase que al discípulo le domina la glotonería, impóngale ayunos, hágale comer poco; luego, oblíguele á que él mismo condimente exquisitos platos y que los sirva á otros, sin probarlos él. Así conseguirá fortalecer su alma contra la pasión, habituarse á sufrir y á vencer la glotonería.»

«Si fuese joven y dominado por la lujuria, y débil para resistir los embates de la pasión, impóngale el ayuno, como primer remedio. Quizá con esto no se apacigüe la concupiscencia; mándele entonces que, además, se desayune con agua sola, una noche, y, á la siguiente, con pan á secas; y así alternativamente, con prohibición absoluta de

probar la carne ú otra clase de alimentos, hasta que acabe por dominar su alma y vencer su concupiscencia, porque no hay medicina más eficaz que el hambre en los comienzos del noviciado.»

«Si fuese dado á la ira, impóngasele la humillación y el silencio, además de colocarlo bajo la autoridad y al servicio inmediato de alguna persona de caracter agrio: así llegará á ablandarse su genio á fuerza de aguantar tan áspera compañía. Con este propósito, cierto hombre espiritual contrató á uno para que en público le injuriara, y él aguantaba paciente sus injurias, sofocando en su corazón todo movimiento de cólera. Siguiendo análogo procedimiento, otro, que tenía conciencia de su propia pusilanimidad y cobardía, quiso adquirir la fortaleza y lo consiguió embarcándose en un mar proceloso y en la estación más tempestuosa del año. Lcs ascetas de la India combaten y curan la pereza en el servicio de Dios, velando toda la noche en una misma postura; y uno de ellos, viendo que se le resistía este ejercicio, se impuso el velar toda una noche, cabeza

abajo, para poder en adelante encontrar gusto en velar de pie. Algunos han curado su amor á las riquezas, vendiéndolas todas y arrojando al mar su importe, para evitar así hasta el peligro de la vanagloria, si las hubieran distribuído entre los pobres en limosnas.»

«Por todos estos ejemplos vendrás en conocimiento del método general que ha de seguirse en la curación de las enfermedades del espíritu, pues no es nuestro propósito exponer aquí al por menor las medicinas de cada enfermedad, asunto al cual consagraremos los restantes libros. Hemos querido tan sólo insinuar aquí que el método dicho consiste en seguir el camino contrario á las concupiscencias, apetitos é inclinaciones del alma.....»

«Y para terminar este asunto, hemos de decir que el fundamento más importante del combate ascético está en el cumplimiento de los propósitos. Cuando uno haya propuesto evitar una pasión determinada, es necesario soportar con energía cuantos obstáculos se presenten, siempre que éstos no sean insu-

perables, y supuesto que el propósito nazca de Dios; porque si se habitúa el alma á olvidar sus propósitos, seguramente que está perdida. Lo que debe hacerse, en el caso de haber faltado á un propósito, es imponerse un castigo ó mortificación en penitencia de su derrota. Y si á pesar de esta consideración, (es decir, aun comprometiéndose á una mortificación, caso de romper el propósito) el alma no teme, sino que se entrega con tranquilidad de conciencia á la satisfacción de su apetito, ya puede darse por perdida en absoluto su salud espiritual.»

Ya sabemos el método de la curación de las enfermedades morales; pero ¿cómo llegará á conocer cada cual las dolencias que le aquejan?

«Cuando Dios [1] quiere hacer misericordia con uno de sus siervos, comienza por abrirle los ojos para que conozca sus propios defectos: que no se ocultan éstos á quien tiene penetrante vista. Y así, cuando ya los conoce, es cuando puede curarlos. Pero la mayor

---

1 *Ihia*, III, 47.

parte de los hombres ignoran sus propios vicios: ven facilmente una paja en el ojo de su hermano, y en el suyo no ven una tranca.»

«Cuatro son los métodos que puede seguir el que quiera conocer sus propios defectos.»

«1.º Consiste en ponerse bajo la dirección de un maestro entendido en asuntos espirituales, conocedor de todos los defectos y vicios del corazón, aun de los más secretos, al cual exponga su estado y abra su conciencia, para seguir después fielmente sus consejos sobre el combate ascético que ha de emprender. Este método es, en nuestros días, raras veces seguido.»

«2.º Búsquese un amigo sincero, entendido y piadoso, y encomiéndesele el cargo de vigilarnos cuidadosamente, observando todos nuestros actos, los más ligeros movimientos de nuestro espíritu, á fin de que luego nos indique los hábitos, acciones y defectos, así exteriores, como interiores, que él crea vituperables. Así lo practicaban los más célebres doctores y santos de los primeros tiempos...»

«Sobre este método hay que advertir que, cuanto más inteligente y perfecto sea el

amigo, menos propenso será á envanecerse y á difamar al que le abrió su conciencia. Sólo que los amigos de esta naturaleza no abundan mucho: son pocos los que no hagan traición al amigo, publicando sus vicios, ó los que no le envidien y se excedan por ello en la corrección fraterna, ó los no escrupulosos, que ven pecado donde no lo hay, ó los que no oculten, traidores al amigo, los vicios que en él han advertido. Por eso David El Tay se retiró á la soledad, huyendo de las gentes; y cuando le preguntaban el motivo de su resolución, contestaba: «Y ¿qué voy á hacer entre gentes que me ocultan mis defectos?» Tal fué siempre el deseo de los hombres que se entregan al servicio de Dios: querer que los demás les manifestasen sus vicios propios. En cambio, en nuestros tiempos hemos llegado al extremo de que las personas, que más odiamos, son cabalmente aquellas que nos dan buenos consejos y nos descubren nuestros defectos. Y la causa es indudablemente la falta de fe; porque los malos hábitos, los vicios, son víboras y escorpiones. Si alguien nos avisara que bajo

el vestido llevábamos un escorpión, de seguro que daríamos crédito á su atento aviso, nos holgaríamos de ello y nos dedicaríamos sin demora á echarnos de encima el escorpión y á darle muerte. Y, sin embargo, su picadura daña sólo al cuerpo, y su dolor dura un día y no más, mientras que la herida del vicio penetra á lo más íntimo del alma, y es de temer que dure más allá de la tumba, eternamente ó miles de años [1]. Y á pesar de esto, no nos gusta que nos indiquen nuestros vicios, ni nos dedicamos á echarlos de nosotros, sino al revés, á rechazar al que nos corrige, con frases como esta: «¡También tú haces esto y lo otro!» Es decir, que nos mostramos enemigos de nuestros censores, en vez de sacar provecho de sus consejos. Esto parece ser efecto de la dureza de corazón, que los muchos pecados producen como su natural fruto; y fundamentalmente se debe, como hemos dicho, á la poca fe. ¡Dios nos otorgue la gracia de inspirarnos una buena dirección, hacernos conocer nues-

---

1 Alusión á la existencia del purgatorio.

tros defectos y agradecer á quien nos corrija el beneficio que nos hace!»

«3.º Consiste en adquirir la noticia de nuestros vicios por lo que de nosotros digan los enemigos, pues quizá aprovecha más al hombre un enemigo que le odie y publique sus vicios, que un amigo traidor que le alabe y adule ocultándoselos. Lo que hay es que la naturaleza instintivamente nos impulsa á no dar crédito al testimonio del enemigo, atribuyendo á la envidia sus censuras.....»

«4.º Consiste en tratar con toda clase de personas, y todo lo que de vituperable en ellas se advierta, atribuírnoslo á nosotros mismos, considerándonos como reos de los mismos vicios. Todo hombre es un espejo para otro hombre: en él puede conocer sus propios defectos, porque todos los caracteres coinciden en la tendencia á seguir las pasiones; de modo que nadie está libre de caer en los mismos ó en mayores pecados en que ha caído su prójimo. Examine pues su alma cada cual y trate de corregirse de los vicios que en su prójimo reprueba. Esta sola corrección bastaría; porque si todos los hom-

bres corrigieran los defectos que á los demás reprochan, no habrían menester de maestros ni educadores. Preguntáronle á Jesús quién le había educado, y contestó: «Nadie; ví la ignorancia del necio y la consideré como cosa deshonrosa, y procuré evitarla.»

«Este último método debe emplear con mayor razón aquel á quien falte un maestro inteligente, sagaz, conocedor de los defectos espirituales, solícito en dar buenos consejos, que no tenga ya que cuidarse de purificar su alma, sino que pueda entregarse por entero al perfeccionamiento espiritual de los siervos de Dios. El que encontrare á este hombre, habrá encontrado á su médico: obedézcale en todo, pues él curará su enfermedad y le salvará de la muerte á que está expuesto.»

Aunque, por todo lo que precede, parece quedar ya por completo dilucidado que el método curativo de las enfermedades espirituales consiste en refrenar las concupiscencias, sin embargo Algazel, mirando por los débiles de entendimiento, quiere reforzar

sus razones con argumentos de autoridad [1]. Los profetas, incluso Jesús, los sabios y santos y sufíes del islam le proporcionan textos inconcusos (de que haremos gracia al lector), y ocasión para desenvolver el mismo tema con mayor amplitud, y completarlo en algunos puntos importantes [2].

«Es, pues, sentir unánime de los sabios, que no se llega á conseguir la felicidad última sino privando al alma de sus deseos y contradiciendo sus concupiscencias. Y además esto es un artículo de fe que hay que creer.»

«Por lo que atañe á determinar en qué medida y hasta qué límite debe aplicarse este método, ya ha podido conocerse por las páginas que preceden. En resumen, sin embargo, conviene añadir que todo el secreto del ascetismo está en conseguir que el alma no se deleite ni complazca en la posesión de ninguna de aquellas cosas, que haya de dejar en el sepulcro, sino en la cantidad es-

---

1 *Ihía*, III, 48.

2 *Ihía*, III, 49.

trictamente necesaria. Es decir, que se limite á usar de la comida, del matrimonio, del vestido, de la habitación y, en general, de todo aquello que la vida exige, sólo en cuanto sea necesario. Y la razón de esto es que, si se complace el alma en la posesión de algo más, tarde ó temprano se aficionará, familiarizará y habituará á ello tanto, que, después de la muerte, ansiará volver de nuevo á este mundo por causa del objeto de su afición; y es claro que sólo puede apetecer volver á este mundo, aquel que no encuentra felicidad en el otro [1].»

«El único medio, pues, para librarse de este peligro, consistirá en hacer que el corazón esté ocupado en conocer y amar á Dios, en meditar acerca de sus perfecciones, y en unirse á El por completo, sin ocuparse en las cosas de acá abajo más que lo necesario para llenar el fin que se propone. Y el que no pueda llegar á este colmo de perfección,

1 Sutilmente alude aquí Algazel al infierno. El sentido es: Aquel que use de los bienes mundanos más de lo preciso, acabará por olvidarse de Dios y se condenará.

ha de procurar aproximarse á él en lo posible; porque, bajo este respecto, los hombres se dividen en cuatro categorías distintas.»

«1.ª Los que tienen el corazón abismado en Dios, sin pensar siquiera en las cosas de este mundo más que lo necesario para vivir. A este grado no se llega sino por un largo ascetismo, combatiendo las pasiones durante muchos años.—2.ª Aquellos cuyo corazón está tan engolfado en las cosas del mundo, que apenas si se acuerdan de su Dios cuando accidentalmente pronuncian, no con el corazón, sino con los labios tan sólo, su santo nombre. Estos son los *precitos.*—3.ª Aquellos que á la vez se ocupan en Dios y en el mundo, aunque predominando en su corazón la idea de Dios. También éstos serán lanzados al fuego, pero se librarán de él tanto más pronto, cuanto más haya prevalecido en su corazón esa idea sobre la del mundo.—4.ª Aquellos, en fin, cuyo corazón, aunque ocupado á la vez en Dios y en el mundo, se ha dejado vencer por los atractivos de éste. También éstos se librarán del fuego, si bien tras largo tiempo, porque conservaron allá,

en lo más recóndito del corazón, el recuerdo de Dios. ¡Presérvenos el Señor de caer en su desgracia y condenación, porque El es nuestro refugio!»

«Pero alguien dirá quizá: siendo evidentemente lícito el uso de las cosas de este mundo que la religión no prohibe ¿cómo puede ser este mismo uso causa del apartamiento de Dios?»

«Esta dificultad tiene bien poca fuerza: cabalmente el amor del mundo es la fuente de todos los pecados y lo que hace inútil é infructuosa toda virtud, como lo demostraremos en el *Libro del desprecio del mundo* [1]. Y como toda cosa lícita, pero no necesaria para la vida, forma parte del mundo, es evidente que también aparta de Dios.....»

«De modo que no podrá el corazón marchar con desembarazo por el camino del cielo, mientras no se abstenga del uso de las cosas lícitas. Y la razón es clara. Si el alma no se priva de algunas cosas lícitas, acabará

---

1 Es el libro 6.º del tomo III del *Ihia*. La demostración á que el texto alude, está en las páginas 151-160.

por desear ávidamente las ilícitas. Luego el que quiera preservar su lengua de los pecados de maledicencia y de la curiosidad indiscreta, deberá para ello imponerse un silencio tan absoluto, que sólo lo rompa para hablar de Dios ó para cumplir las obligaciones religiosas; así acabará por destruir la pasión de hablar, y no hablará ya sino cuando deba. Entonces, tanto si calla, como si habla, siempre sirve y agrada á Dios. Del mismo modo, cuando los ojos están ya habituados á mirar todo lo que les parece hermoso, no se guardan de mirar lo que es ilícito. Y lo mismo ocurre con todas las pasiones; porque la facultad con la que se desea lo lícito no es distinta, sino idéntica, á aquella con la cual se apetece lo prohibido. Luego, si está obligado el hombre á abstenerse de desear lo prohibido, se expondrá á ser vencido por la concupiscencia, no habituándola á limitarse á la cantidad estrictamente necesaria.»

«Y este es uno de los graves peligros que envuelve el uso de las cosas lícitas. Pero tras de este peligro, hay otro aun mayor, que

es el siguiente. Cuando el alma se aficiona á las cosas de acá abajo, acaba por poner toda su complacencia, toda su esperanza todo su gusto en ellas, sin preocuparse de nada más. Cae entonces el alma en una especie de aturdimiento muy semejante al sopor que produce la embriaguez. Esa alegría mundana y carnal es como un veneno mortífero que circula por las venas y auyenta del corazón el temor de Dios, la tristeza de la memoria de la muerte, el terrible recuerdo del juicio final. Y con esto la muerte del corazón es segura.»

«Los grandes maestros de espíritu han observado que el corazón, en el tiempo de la alegría que los deleites del mundo producen, está como endurecido, apartado de Dios, insensible á los influjos de la idea de Dios y de la vida futura. En cambio, en el tiempo de la desolación, lo han encontrado enternecido, afectuoso, sincero, dispuesto á dejarse influir por las divinas inspiraciones. De aquí sacan por consecuencia, que la salud del alma estriba en la tristeza ó desolación espiritual continua, y en evitar las ocasiones y motivos

de alegría y de disipación, haciéndole perder el hábito de deleite que en esas ocasiones encontraba: en una palabra, acostumbrándola á resistir y contradecir á sus apetitos, así en lo ilícito como en lo lícito.»

«Y esto, porque sabían que de lo lícito se nos ha de exigir estrecha cuenta; por lo ilícito se nos ha de castigar; y por lo dudoso se nos ha de reprender, lo cual también constituye castigo, pues pena y no pequeña es ser objeto de un examen riguroso en medio de los terrores del juicio.»

«Así es como los maestros de espíritu consiguieron la verdadera libertad y permanente dominio en este mundo y en el otro: eximiéndose del influjo de las pasiones, emancipándose de su servidumbre, familiarizándose con el recuerdo de Dios y ocupándose en su servicio.»

«Y en esto emplearon el mismo método que los halconeros siguen para domesticar al azor. Enciérranlo primero en una habitación oscura y le vendan los ojos para que pierda la costumbre de volar, es decir, para que olvide aquello á que siente natural inclina-

ción por la fuerza del hábito adquirido. Después, procuran atraérselo, hacérselo amigo, dándole carne, hasta que se familiarice con ellos de tal manera, que cuando lo llamen, él obedezca, y así que oiga su voz, vuelva á donde estén los halconeros.»

«Del mismo modo, el alma, para hacerse amiga de su Señor y familiarizarse con su trato, necesita primero haber perdido sus hábitos mediante la soledad y la fuga del mundo, que le libran de ver y oir las cosas á que antes estaba acostumbrada. Después, necesita habituarse á alabar á Dios, á pedirle por medio de la oración, á tenerle presente en medio de la soledad, hasta conseguir así familiarizarse con Él, más que con el mundo y las pasiones.»

«En los comienzos de la vida espiritual, esto es muy costoso y arduo; pero en cambio es fácil y agradable al fin. También al niño, cuando se le desbeza, le es esto muy costoso en un principio: todo es llorar, gemir, impacientarse y rechazar cuantos alimentos le ofrecen que no sean la leche. Y sin embargo, si se le priva de la leche un día y otro día,

en absoluto, como sufre mucho y el hambre le atormenta, acaba por dejarse vencer y toma los manjares que se le dan, al principio porque á ello le obligan, pero al fin de un modo natural; tanto, que si después se le quiere hacer mamar, se resiste y deja el pecho porque le desagrada la leche y se ha familiarizado con los otros alimentos.»

«Igualmente la bestia se resiste al principio á soportar la silla, la montura y el freno; lo admite sólo á la fuerza, porque se le impide, por medio de trabas y cadenas, volver á la libertad á que estaba habituada. Y sin embargo, algún tiempo después se habrá familiarizado tanto con su nuevo modo de vivir, que aunque se le ponga en libertad en cualquier sitio, allí mismo permanecerá sin necesidad ya de trabas ni ramales.»

«No de otro modo pues se educa el alma, que como se domestican los azores y se doman las bestias; es decir, prohibiéndola que mire, se deleite y se familiarice con los bienes de acá abajo, más aún, con todo aquello que haya de abandonar después de la muerte. Lo que más ames, ha de decir cada uno

á su alma, lo has de perder al morir. Y cuando sepamos que es forzoso separarse de todo aquello que nos es más amable; y que esta separación no está seguramente muy lejos, el alma se habrá de ocupar tan sólo en amar lo que no ha de perder, esto es, el recuerdo de Dios que le acompañará en el sepulcro y no le abandonará ya ni un instante.»

«Todo esto se consigue al principio con la paciencia y el sufrimiento durante algunos días, que son muy pocos, porque esta vida es cosa muy breve en comparación con la vida eterna. El hombre discreto aguanta con paciencia los sufrimientos y fatigas inherentes á un viaje ó al aprendizaje de un arte ú oficio etc. etc., durante un mes, para gozar de la posesión de lo que desea durante un año ó toda la vida. Toda esta vida temporal, comparada con la eternidad, es mucho menos que un mes comparado con la vida de acá abajo. Fuerza es pues sufrir y combatir.»

«Este combate difiere en cada hombre, según su estado y condición; pero, ya lo

hemos dicho: fundamentalmente se reduce á abandonar todo lo que en este mundo deleite y agrade, sean las riquezas ó la gloria, ó el renombre y fama de buen orador, juez, gobernador ó maestro. Prívese de ello, que por obrar así, no será menor el premio que le aguarda en el cielo. Y, una vez que hubiera abandonado las ocasiones todas de deleite mundano, sepárese de las gentes, retírese dentro de sí mismo, y vigile con cuidado su corazón á fin de que no se ocupe sino de pensar en Dios y meditar sobre sus perfecciones. Observe también escrupulosamente los más imperceptibles movimientos, apetitos y tentaciones que surjan en su espíritu, á fin de sofocarlos, porque no hay tentación sin causa, ni cesa aquélla, sin cesar ésta. Aplíquese, en fin, el alma á estos ejercicios toda la vida, porque el combate ascético no acaba sino con la muerte.»

CAPÍTULO XIV

La ascética devota purgativa *(Continuación)*

La educación de los niños.—Su importancia.—Los primeros años.—La edad de la razón.—Las alabanzas y las reprensiones.—El descanso.—El paseo.—Defectos morales y de urbanidad que hay que corregir: el orgullo y vanidad, la pedigüeñería, la pereza, charlatanería etc.—La recreación.—La instrucción religiosa ó catéquesis de los niños.

La dificultad que envuelve la corrección de los vicios, cuando éstos son inveterados, se allanaría grandemente por medio de una buena educación moral de los niños: así se evitaría que naciesen y arraigasen los malos hábitos. Por eso Algazel dedica atención preferente á este trascendental problema [1].

«La educación de los niños es uno de los negocios más importantes y que reclama la

---

1 *Ihia*, III, 53.

más esmerada solicitud. El niño fía en absoluto de sus padres: su corazón es como una piedra preciosa, que está limpia, exenta de toda impresión y huella, pero dispuesta á recibir cuanto en ella se quiera grabar. Se inclina naturalmente hacia donde se le dirije. Si se le enseña el bien y se le habitúa á practicarlo, crecerá en edad y en bondad moral, acabando por ser feliz en este mundo y en el otro. Y Dios hará participantes del premio que otorgue á los hijos, á sus padres, maestros y educadores. Si, por el contrario, se le acostumbra al mal, ó si se le abandona como se abandona á las bestias, será desgraciado y será condenado al fuego eterno. ¿Cómo pues cuida tanto el padre de que su hijo no caiga al fuego de acá abajo, y se preocupa tan poco de librarlo del eterno? Porque, si quiere conseguirlo, no tiene más que hacer sino educarlo y perfeccionarlo enseñándole las virtudes, apartándolo de las malas compañías, no acostumbrándolo á la buena vida, al lujo ni á las comodidades, porque el hijo, en este caso, perderá ya el tiempo durante toda su vida en buscar esas causas de perdi-

ción, y al cabo encontrará la muerte eterna.»

«Conviene por tanto vigilarle y cuidar de él, desde sus primeros años. No se le dé, para nodriza, mujer que no sea santa y religiosa, cuya leche sea lícita, es decir, que no provenga de alimentos prohibidos, porque esta leche ilícita no atrae las bendiciones de Dios sobre el niño, y así, cuando su organismo vaya creciendo, amasado con la levadura del pecado, se inclinará instintivamente á ofender á Dios.»

«Cuando ya se vislumbren en su alma los albores de la razón, la vigilancia ha de ser más exquisita. Los primeros asomos de la vergüenza son el mejor indicio: cuando el niño muestra rubor, cuando se le ve avergonzarse de ciertos actos, es evidente que le alumbra ya la luz de la razón haciéndole comprender la fealdad de unas cosas en contraposición con otras; por eso se ruboriza de aquéllas, y no de éstas. Es que Dios se ha dignado ya otorgarle esa guía que le dirija hacia la justicia de los hábitos y la pureza del corazón. En esta edad del discernimiento es, pues, cuando más interesa no descuidarle,

sino aprovechar el uso de la razón, que ya tiene, para educarlo.»

«El primer vicio, que en él se manifestará, es la gula. Convendrá pues corregirle y enseñarle á que no coma sin invocar antes el nombre de Dios, á que tome la comida con la mano derecha, á que coma lo que se le mande, á que no se apresure á comer antes que los demás, á no mirar con fijeza á los comensales, á no comer con priesa, á no mancharse las manos ó el vestido. Es bueno también habituarlo á comer pan á secas, para que no llegue á creer que tiene derecho á comer siempre otros manjares. Aféesele el comer mucho, como cosa propia de las bestias, y alabésele la sobriedad. Aficiónesele á poner poco cuidado en la calidad de los alimentos y en si están bien ó mal condimentados.»

«Igualmente hay que hacerle amar los vestidos modestos, de color blanco, no de colores llamativos ni de tejidos preciosos. Hágasele entender que ese lujo es cosa de mujeres y de gente afeminada; los hombres deben despreciarlo. Para ello, procuren los

padres que su hijo no ande en compañía de otros niños que vistan con lujo y gocen de las comodidades de la vida. Y en suma, no hay que descuidar la vigilancia y educación de los hijos en sus primeros años; de lo contrario, es lo más probable que salga de malas costumbres, embustero, envidioso, ladrón, calumniador, terco, curioso, indiscreto, burlón, rencoroso, desvergonzado, etc.»

«Después hay que enviarlo á estudiar. Que comience por el Alcorán y que aprenda también historias y vidas de santos y de personas piadosas; así germinará en su corazón el amor á la santidad. Evítese que lea versos eróticos; y para esto, no se le ponga bajo la dirección de esos literatos que creen que dicho género literario hace á los discípulos elegantes y finos; lo que hace es sembrar en sus tiernos corazones la semilla de la corrupción.»

«Cuando se vea que hace alguna buena obra ó que posee alguna virtud, conviene alabarle y premiarle en público. Si, por el contrario, cometiere algún pecado, convendrá por primera vez no hacer caso, no decírselo

ni á él ni á los demás, ni tampoco darle á entender que otros niños cometen actos semejantes. Esta conducta de abstención es sobre todo necesaria, si se advierte que el mismo niño trata de ocultar el pecado que ha cometido; porque, de no obrar así, quizá se consiguiera aumentar su audacia en tal grado, que ya de nada serviría después el hacer público su pecado. En cambio, á la segunda vez, será preciso ya reprenderle, pero en secreto, ponderando lo feo de su acción y diciéndole: «¡Que no vuelvas otra vez á hacer eso! ¡Si yo llego á saberlo, lo diré á la gente!» Y no se le diga más, ni se le canse con reprensiones á cada momento, porque si no, acabará por habituarse á oir reprimendas y á cometer pecados, sin que las palabras de sus padres hagan efecto alguno en su corazón. También conviene que el padre no gaste el respeto que le tiene el hijo; y para esto, que no abuse él de las reprensiones; la madre, en cambio, debe asustar al hijo, amenazándole con denunciarlo al padre.»

«Prohíbasele dormir de día: esto fomenta la pereza; pero déjesele dormir de noche,

aunque no en colchones blandos; de esta manera, se harán sus miembros más fuertes y no engordará excesivamente. No se le permitan, pues, las comodidades, sino que se acostumbre á lo rudo, así en la cama como en la comida y el vestido. Prohíbasele también todo acto que él haga á escondidas, porque es seguro que no se ocultaría, si no creyera que aquello es feo.»

«Algunos días, conviene sacarlo á pasear, á que se mueva y haga ejercicio, á fin de que no le domine la pereza. Pero en el paseo, que no enseñe las extremidades, ni vaya apresurado, ni lleve las manos caídas, sino juntas en el pecho.»

«Hay que prohibirle que se enorgullezca, ante sus compañeros, de la posición de sus padres, ó de su traje, ó de lo que come, ó de su tablilla de escribir ó de su tintero. Al revés, que sea humilde, generoso y afable con sus amigos.»

«Que no tome cosa alguna de otros niños. El ser pedigüeño y moscón es indicio de bajeza y pusilanimidad, mucho más cuando se pide á los hijos de los pobres. Hágasele abo-

rrecible esta conducta, por lo semejante que es á los perros que siempre andan ansiosos, moviendo la cola y mirando á ver si les echan algo de comer. Y en general, hay que afear ante los niños el amor del oro y la plata y la avidez de las riquezas, para que se guarden de estos vicios más que de las sierpes y de los alacranes, pues son veneno mortal para los niños y los adultos.»

«Acostúmbresele á no escupir en medio de la habitación, á no sonarse ni bostezar delante de los demás, á no dar la espalda, á no poner una pierna sobre otra, ni la mano debajo de la barba, ni la cabeza apoyada sobre el brazo. Todo esto es señal de pereza. Enséñesele el modo de sentarse. Prohíbasele hablar mucho, porque esto indica desvergüenza y falta de urbanidad. Hay que prohibirle también en absoluto el jurar, así en falso, como con verdad; para que no se acostumbre á ello de muchacho. Dígasele también que nunca debe ser el niño el primero en hablar, sino que se ha de acostumbrar á responder sólo cuando le pregunten y á lo que le pregunten. Que oiga con interés á los

que le dirijan la palabra y á los mayores de edad. Igualmente, que se levante ante ellos y les ceda el lugar. Que huya de las palabras inútiles y ociosas, de las maldiciones é injurias y de la compañía de aquellos que acostumbran á hablar así, porque el principio fundamental de la buena educación de los niños estriba en apartarlos de las malas compañías. Cuando el maestro le pegue, que no se acostumbre á llorar y gritar desaforadamente ó á pedir protección á los demás; dígasele que el aguantar con paciencia es de valientes y de hombres; el gritar y gemir es de esclavos y de mujeres.»

«Al volver de la escuela, permítasele que vaya á divertirse con juegos lícitos que le recreen y descansen de las fatigas del estudio, pero que no le produzcan, á su vez, excesivo cansancio. El prohibir á los niños jugar, obligándoles á estar siempre estudiando, acaba por amortiguar su inteligencia y la viveza de todas sus facultades: la vida así se les llegará á hacer tan insoportable, que buscarán algún expediente que les libre por completo de la carga del estudio. Conviene

por fin que se les enseñe á obedecer á sus padres, maestros y superiores, y en general á todos los mayores en edad, así parientes como relacionados, dándoles muestras de respeto y deferencia, como será la de abandonar el juego, siempre que los vieren.»

«A medida que vaya avanzando en los años de su infancia, convendrá no ser ya indulgente con él, si se descuida en cumplir los preceptos religiosos de la purificación y oración. Hágasele ayunar algunos días de ramadán y prohíbansele también los vestidos muy lujosos de oro y seda. Instrúyasele en los conocimientos necesarios de la religión, hágase que cobre miedo al robo, á los manjares ilícitos, á la deslealtad, á la mentira y á la deshonestidad. En una palabra á todos aquellos pecados que dominan á los muchachos.»

«Cuando, pasada la niñez bajo esta disciplina, se acerque á los años de la pubertad, podrán ya enseñársele los misterios que encierran aquellas prácticas religiosas y preceptos que hasta entonces se le han impuesto sin explicaciones. Hágasele así entender

que los alimentos son únicamente medicinas, cuyo fin no es otro que dar fuerzas al hombre para servir á Dios; que las cosas de este mundo son todas vanas, como caducas que son y perecederas, pues la muerte nos ha de privar de su uso; que el mundo es morada transitoria, no fija y estable, mientras que la vida futura es nuestra patria definitiva é imperecedera; que la muerte nos está amenazando á todas horas; y por consiguiente, que dará muestras de sabiduría y prudencia aquel que en esta vida se provea de medios y recursos para el viaje á la otra, á fin de ser más acepto á los ojos de Dios y merecer así mayor grado de gloria en el paraíso.»

«Si se le educa así santamente, estas palabras arraigarán durante su juventud profundamente en su corazón con gran provecho para su salud espiritual y se grabarán en él, como en la piedra se graba el dibujo del escultor. En cambio, si se le educa de modo contrario, es decir, dejando que se habitúe al juego, á la inmoralidad, á la desvergüenza, á la glotonería y á la vanidad, su corazón se hará inaccesible á la verdad y

al bien, como rechaza y escupe la pared al polvo seco. Los primeros pasos son los que hay que vigilar con cuidado, porque el niño en su natural es igualmente inclinado al bien que al mal; sus padres son los que le tuercen en una ú otra dirección.....»

«Por lo que toca al método gradual de instrucción religiosa, es decir, al plan ordenado con que se han de exponer al niño las creencias del islam [1], conviene primeramente hacerle aprender de memoria los artículos de la fe, durante la infancia. Después, á medida que vaya creciendo, hay que irle explicando el significado de los mismos, poco á poco, uno tras otro. De modo que ha de comenzar por saberlos de memoria, luego entenderlos y por fin creer que son verdad con toda certeza. Este último estado sobreviene al muchacho sin necesidad de demostración apodíctica, porque una de las gracias que Dios otorga al corazón humano es la de disponerlo á la fe en sus primeros años, sin necesidad de pruebas ni demostra-

---

1 *Ihia*, I, 69.

ciones. Y ¿cómo negarlo, si las creencias del vulgo también se fundan todas en esto? El vulgo cree algo, sólo porque lo ha oído decir, por mero y puro asentimiento á lo que otro afirma, sin exigir prueba ni razonamiento. Eso sí; no puede negarse tampoco que las creencias fundadas en tan deleznable base son algo débiles en los comienzos, en el sentido de que se pueden destruir, si sobre ellas cae la contradicción. Pero cabalmente por eso es preciso fortalecerlas y confirmarlas en el alma del niño y de la gente del vulgo á fin de que arraiguen y no se perturben ó trastornen. Mas el método para conseguirlo no consiste en enseñar al niño el arte de la dialéctica y la teología escolástica, sino en ocuparlo en la salmodia del Alcorán y en su interpretación, á más de la lectura de los *hadices* y el estudio de su significado, uniendo á estos estudios las prácticas y ejercicios de piedad. De esta manera no cesará de acrecentarse su fe, merced á las pruebas y argumentos que el mismo Alcorán suministra, merced á los testimonios y explicaciones de los *hadices*, y merced en fin á

las luces que seguramente se le comunicarán en los ejercicios de devoción y con el trato y experiencia y familiaridad de los santos, conociendo sus virtudes, escuchando sus palabras y observando cómo se someten á los designios divinos, cómo temen sus castigos, cómo reconocen humildes su majestad y grandeza.»

«Así, el enunciar los artículos del credo al niño para que los aprenda, es como depositar en su corazón el germen de la fe; y todas esas otras circunstancias que hemos enumerado, vienen á ser como el riego y el cultivo que le hacen germinar y crecer hasta surgir vigorosa, convertida ya en frondoso arbol de profundas y fuertes raíces y de elevada copa que llegue hasta el cielo. Y si conviene preservar al niño en absoluto del estudio de la dialéctica y de la teología escolástica, es porque estos estudios más turban que conservan la fe, más corrompen que curan. Querer fortalecerla con esos estudios, es igual que esperar que el arbol se haga más fuerte golpeándole con un martillo de hierro: lo que se conseguirá con este procedimiento

será multiplicarlo, es decir, reducirlo á astillas y destruirlo por completo! Porque este es cabalmente el resultado en la mayoría de los casos; y la experiencia cuotidiana, la evidencia de los ojos bastan para demostrarlo, sin otras pruebas. Compárese, si no, la fe de los hombres justos y la piedad de las gentes sencillas con la fe del teólogo, fundada en los argumentos escolásticos, y se verá que aquélla es tan firme y estable como una elevada roca, inconmovible á los rayos del cielo y á los embates de todo género; en cambio la fe del teólogo es como el hilo abandonado en el seno de la atmósfera: los vientos lo llevan de acá para allá sin estabilidad alguna.....»

«Finalmente, y una vez pasada la niñez bajo estas enseñanzas, si el niño se ha de dedicar á los negocios del mundo, no conviene enseñarle más en materia religiosa; sin embargo, se salvará con estas creencias en la otra vida; porque la ley religiosa no obliga á los rudos á otra cosa que á esta fe sencilla en lo externo de los artículos del credo; el examen y la investigación racional

no están preceptuados de ninguna manera. Pero, si el niño se ha de consagrar á la vida religiosa, si Dios le otorga la gracia de la vocación ascética, como que se entregará á ejercicios de piedad y devoción y mortificará sus pasiones por medio del combate ascético, se le abrirán las puertas de la iluminación divina, con la cual verá claramente la esencia, el sentido místico de los artículos de la fe.»

CAPÍTULO XV

La ascética devota purgativa. *(Conclusión)*

Síntesis del método ascético.—Causas principales del exiguo número de ascetas.—Las condiciones previas del asceta: evitar cuatro obstáculos: las riquezas, los honores, la adhesion fanática á las escuelas teológicas y el pecado.—El maestro ó director espiritual, como protector y guía del novicio.—La soledad, el silencio, el ayuno y la vigilia, como medios defensivos contra los embates del enemigo.—Marcha gradual del novicio por el camino del ascetismo: 1.º mortificación del afecto á los cuatro obstáculos; 2.º la oración única; 3.º la meditación: sus peligros; 4.º la comunicación de las ilustraciones divinas por la oratoria sagrada: sus peligros.—Indice de los ocho libros de ascética purgativa de Algazel.—Análisis del tratado de la lujuria.

Aunque en las páginas que preceden ha expuesto sobradamente nuestro teólogo la esencia y método del combate espiritual, cree sin embargo necesario no abandonar al novicio sin presentarle, como en un resumen

previo, las condiciones que antes tiene que cumplir, los auxilios de que ha de proveerse para la lucha y los obstáculos que han de salirle al paso en su camino [1].

«El que con los ojos del alma haya llegado á conocer de una manera evidente y cierta la vida futura, aspirará por necesidad á gozarla, arderá en deseos de llegar á ella y emprenderá el camino, despreciando los bienes y deleites de acá abajo. El que posee un simple abalorio y ve una perla, desea con todas sus fuerzas adquirirla, aun á costa de privarse de aquél, hacia el cual ha perdido ya toda su afición. Por eso, el que no aspira á gozar de la otra vida, el que no desea unirse con Dios, es porque no tiene fe en Dios ni en la vida futura. Y no llamo fe á la simple enunciación rutinaria de las palabras sacramentales de la profesión de fe musulmana, pronunciadas sin darles crédito y sin devoción; porque esta fe sería igual á la fe del que creyera que la perla era más preciosa que el abalorio, pero sin conocer de la perla

1 *Ihia*, III, 55.

más que el nombre, sin su realidad y esencia. Este tal, aunque diga que cree en la preciosidad de la perla, no la apetecerá hasta el extremo de abandonar por ella el abalorio, si es que está acostumbrado á poseerlo.»

«De modo que, si el hombre no llega á su fin, es porque no camina; si no camina, es porque no tiene voluntad; si no tiene voluntad, es porque carece de fe; y si carece de fe, es porque le faltan directores y maestros, es decir, hombres que, conociendo lo que es Dios, le guíen por el camino del cielo y le llamen la atención acerca de lo vano y caduco de este mundo, de lo magnífico y perdurable de la bienaventuranza. Las gentes no se cuidan de esto porque viven entregadas á sus concupiscencias, sumidas en profundo letargo. Por su parte, los hombres consagrados á los estudios religiosos descuidan también amonestar á las gentes. Y si hay alguno que lo haga, sus avisos son inútiles, porque los amonestados ignoran cómo y por dónde han de enderezar sus pasos. Podrán, es cierto, interrogar á los sabios para salir de su ignorancia; pero los sabios

no les podrán enseñar, porque también ellos se han extraviado del camino recto, por seguir á sus propias pasiones.»

«La falta de voluntad, la ignorancia del camino, la mala dirección de los maestros: he aquí las causas principales de que la senda del cielo se vea desierta de caminantes. Cuando se ignora el término del viaje, cuando el guía mismo anda extraviado, cuando el que debiera buscar el camino no se preocupa de ello, imposible es llegar al fin, y no es de extrañar que los caminos estén solitarios.»

«Mas, si por acaso, alguien despertara de su letargo, ya por sí mismo, ya por amonestaciones ajenas, y en su corazón surgiese el deseo de adquirir la vida eterna, aun á cambio de esta vida temporal, convendrá que sepa que para ello le son en absoluto necesarias ciertas *condiciones previas*, antes de emprender el viaje, un *protector* que le sirva de refugio, una *fortaleza* tras la cual defenderse de los enemigos que traten de obstruirle el camino, y en fin ciertas *prácticas* que ha de llevar á cabo durante el tiempo que emplee en su marcha.»

«I. Las *condiciones previas* consisten en remover ó evitar los obstáculos ó velos que separan á la criatura del Criador..... Estos obstáculos son cuatro: las *riquezas*, los *honores*, la *adhesión fanática* á una secta teológica ó jurídica y el *pecado*.»

«El primer obstáculo no puede sortearse, sino privándose de las riquezas poseídas, excepto en la cantidad estrictamente precisa para las necesidades de la vida. Mientras quede un solo *dirhem* sobrante, el corazón tendrá en él su afición, le atará y le impedirá, por tanto, de volverse á Dios.»

«El velo de los honores no se aparta, sino renunciando á todos los cargos que proporcionan honor y fama, humillándose, buscando la obscuridad, huyendo las ocasiones todas que dan renombre y brillo, y hasta obrando en tal forma, que las gentes lleguen á tomarnos odio ó aversión.»

«El obstáculo de la adhesión fanática por las sectas se remueve abandonándolas todas para no dar fe más que á los dos artículos fundamentales del credo musulmán: «No hay otro Dios que Alá; y Mahoma es su en-

viado»; pero hay que creerlos con fe práctica, es decir, deseando, en prueba ó testimonio de ellos, no adorar á otra cosa que á Dios, y especialmente no dar culto á las propias concupiscencias. Obrando así, en consonancia con la fe, el corazón acabará por contemplar la esencia y sentido místico de los artículos de la fe, á los que antes prestó su asentimiento de un modo ciego. Esta especie de contemplación la conseguirá mediante el combate espiritual, no por las disputas de las escuelas; pues si el fanatismo por una de éstas le domina, si es intolerante para con todas las demás, ese fanatismo será para él una atadura y un velo. No es condición esencial del que aspira á la perfección espiritual pertenecer á una ú otra escuela teológica ó jurídica.»

«El último velo, que es el pecado, se alza con la penitencia, abandonando todas las injusticias, proponiendo firmemente no volver á pecar, doliéndose contrita y verdaderamente de la vida pasada, restituyendo lo injustamente poseído y perdonando á nuestros enemigos. El que, sin hacer verdadera

penitencia y sin abandonar el pecado, quiere obtener la contemplación de los misterios de la religión, es como el que quiere penetrar los misterios alcoránicos, conocer su interpretación mística, sin conocer de antemano la lengua árabe. Antes hay que saber el sentido literal que el místico. Pues así también, hay que comenzar y acabar siempre por el cumplimiento de los deberes externos que la revelación impone, y después, levantar la consideración hasta los misterios y secretos que en ella se encierran.»

«II. Una vez que el aspirante haya llenado estas cuatro condiciones previas, necesita un *maestro ó director espiritual* á quien imitar y seguir, el cual le guíe por camino llano.»

«La necesidad del director es evidente: los caminos de satanás son muchos y fáciles de conocer; el camino de la religión es uno solo y oscuro. Luego el que no tenga un maestro que le dirija, se verá arrastrado por satanás hacia sus caminos de perdición. El que se mete por caminos frecuentados de ladrones y asesinos, sin acompañarse de personas que le auxilien, se expone voluntaria-

mente al extravío y á la muerte. El que se quiere pasar sin director, semeja al arbol que crece solo: pronto se agostará; y si por acaso llega á echar hojas, es seguro que no dará frutos.»

«El director espiritual es, pues, ese *protector* que el aspirante necesita, á más de las cuatro condiciones previas. Cójase pues á él firmemente, como á su lazarillo se agarra el ciego á la orilla del río; y de tal modo, que encomiende á él todos sus negocios espirituales por completo, sin contradecirle en cosa alguna, por pequeña que le parezca, obedeciéndole en un todo; pues sepa que más provecho espiritual sacará de obedecer los consejos de su director, aun caso de que sean erróneos, que de seguir sus opiniones propias, aunque á él se le antojen las mejores.»

«III. Cuando el aspirante haya encontrado un protector, tal como hemos indicado, éste le defenderá y protegerá proporcionándole una *fortaleza* inexpugnable, desde la cual pueda rechazar los embates de todos los enemigos que traten de cerrarle el paso.

Esta fortaleza la constituyen cuatro cosas: *la soledad, el silencio, el ayuno y la vigilia.*»

«1.ª *El ayuno.* Sabido es que el fin que el aspirante se propone, es purificar su corazón, para conseguir ver á Dios y unirse con El. Ahora bien: el hambre, disminuyendo la sangre en el organismo, aminorando el tejido adiposo de todas las vísceras, las hace más delicadas y sutiles, y el corazón así se dispone mejor á entender y á recibir las ilustraciones divinas. Por otra parte, las venas, congestionadas de sangre y, por ende, de pasiones, son el camino más franco para los enemigos del alma. Ya lo dijo Jesús á sus apóstoles: «Mortificad con el ayuno vuestro vientre; quizá de este modo vuestro corazón llegará á ver á Dios.....» Además, la misma experiencia atestigua que el hambre es útil para la iluminación del corazón, y ya veremos en el *Libro de la mortificación de la gula y la lujuria* [1], cuál método gradual debe seguirse para conseguirlo.»

«2.ª En cuanto á la *vigilia,* también es

---

1 *Ihia,* III, 59.

cierto que despeja el corazón, lo purifica é ilumina, como el hambre. Por su medio, el corazón se convierte en brillante estrella, ó mejor, en bruñido y terso espejo en cuya superficie se refleja la hermosura de Dios; el corazón entonces puede contemplar con claridad inofuscable la alteza y sublimidad de la bienaventuranza y la nada y vileza del mundo y sus miserias, matando así todas las concupiscencias de acá abajo, aspirando tan sólo á conseguir el cielo. Además la vigilia es un efecto del hambre: es imposible no dormir, cuando se está harto. Y por fin, es hecho de experiencia, que el mucho dormir endurece el corazón y amortigua sus energías.»

«3.ª Por lo que toca al *silencio*, es claro que el retiro y la vida solitaria lo facilitan ya mucho; pero aun así, el que vive retirado no está libre de ver y tratar á las personas que le traen la comida ó á su director espiritual, cuando menos. Conviene por tanto, que no hable ni con estas personas más que lo estrictamente necesario, porque la conversación inútil disipa el corazón. De otra

parte, el deseo de hablar se deja sentir con mucha fuerza, y el corazón encuentra su descanso en satisfacer esa pasión, mientras que el rezar y el meditar se le hacen cosa pesada, porque está deseando volver á la conversación. En una palabra, el silencio fecunda y aviva el entendimiento, fomenta la piedad y enseña el temor de Dios.»

«4.ª El provecho que el *retiro* proporciona, consiste en que evita toda preocupación y disipación mundana y contribuye á la guarda de los sentidos, especialmente del oído y de la vista, que son las ventanas del corazón. El corazón es, en efecto, como un pozo ó receptáculo al cual van á parar las fétidas y cenagosas aguas del mundo por los canales de los cinco sentidos externos. El fin de la ascética no es otro que limpiar ese pozo extrayendo de él esas aguas con el cieno que arrastran, para que aparezca su fondo, y brote de él agua limpia y pura. Y siendo esto así ¿cómo es posible agotar el agua del pozo, permaneciendo abiertos los canales de los sentidos, por los cuales á cada momento penetra mayor cantidad de agua de la que se

saca? No hay pues otro remedio que cerrar los canales de los sentidos, no abriéndolos sino para lo imprescindible y necesario, y esto no se consigue más que con la soledad y el retiro, ya encerrándose en obscura celda, ya, si esto no es posible, cubriendo la cabeza con el capuchón ó envolviéndose con el alquicel ó con el manto. ¡Así, en medio del retiro, es donde se oye la voz de Dios y se contempla la majestad de su gloria...!»

«He aquí la inexpugnable fortaleza, la armadura invulnerable con que el aspirante ha de rechazar los ataques de los enemigos que le salgan al paso y traten de obstruirle el camino.»

«IV. Tras de todo esto, ocúpese ya tan sólo de recorrer el camino, lo cual no se consigue, claro está, sino avanzando paso tras paso. Y aquí se entiende por *pasos*, las cualidades del alma engendradas por su inclinación hacia el mundo. De ellos, unos son mayores y más difíciles de franquear que otros.»

«El orden que conviene seguir consiste en dar primero los pasos más fáciles y llanos.

Son éstos cabalmente aquellos secretos vínculos que atan al alma á las cosas de acá abajo, y que, según dijimos, conviene romper ya desde los comienzos del noviciado, es decir, las riquezas, los honores, el amor del mundo, la afición al trato social, el deseo de pecar. Es preciso pues que el aspirante se despoje de toda afición interna á tales vínculos, así como en el noviciado huyó de todas las ocasiones externas que á los mismos pudieran provocarle. Esta labor exige, por lo general, un prolongado combate; hay, sin embargo, personas que, por estar ya libres de la mayor parte de esos vínculos, pueden pasar con un combate espiritual menos duradero. Por lo demás, no hemos de repetir aquí que el método de esa lucha estriba en refrenar las concupiscencias y contradecir las pasiones en todo aquello que se note ser predominante en el alma.»

«Cuando por este medio se haya conseguido romper, ó aflojar al menos, esos lazos que atan al corazón, entonces es preciso obligar al aspirante á que limite sus rezos y prácticas de devoción externa á unas pocas

tan sólo; más aún, será conveniente que las suprima todas, salvo las que son de precepto y aquellas á que esté obligado por la regla que profese [1]. Impóngasele además que todas sus prácticas de piedad se reduzcan á un solo rezo, al que es como la médula y fruto de todas ellas, es á saber, la continua pronunciación del santo nombre de Dios, á fin de que el corazón le tenga presente en todo momento, sin fijar su atención en las criaturas..... Claro es que el corazón no consigue despojarse, en absoluto, de todo lo que no es Dios, sino cuando alcanza aquel grado de caridad, aquella fidelidad y santa indiferencia [2], en el cual el amor de Dios le domina como absoluto señor, y á la manera del amante apasionado, no tiene más que un solo pensamiento, una preocupación fija.»

---

1 بل يقتصر على الفرائض والرواتب Vide *Supplem.* de Dozy, apud راتب

2 Con esta perífrasis traduzco la frase صدق الارادة, *lealtad ó sinceridad de voluntad*, porque tal es el sentido que técnicamente tiene para los sufíes. Vide *Dicc. de Calcuta*, 850.

«En tal situación, el director espiritual debe hacer que el aspirante se retire al claustro [1]. Una vez en él, aislado de toda comunicación con el mundo, no tratando sino con el encargado de proveerle de alimento (alimento que habrá de ser exiguo y lícito), aconséjesele que pronuncie asiduamente, no sólo con la lengua, sino de corazón, una jaculatoria cualquiera, por ejemplo: «¡Dios mío, Dios mío!», ó esta otra: «¡Loado sea Dios!»

«Sentado el aspirante, comience á recitar esa ú otra jaculatoria que el director le aconseje, sin cesar ni por un instante, hasta que el movimiento de la lengua acabe, y las palabras lleguen á salir de los labios sin que la lengua se mueva. No se detenga aquí; continúe sin cesar, hasta tanto que los labios callen y quede sólo en el corazón la imagen de las palabras pronunciadas. Aun con esto no basta; es preciso seguir en el mismo ejercicio, hasta conseguir borrar del corazón toda huella material de las palabras, hasta

1 الزاوية

que sólo permanezca viva la idea de su significado, fija y como grabada en el corazón, presente á él, dominándole con sugestión tan enérgica, que en nada piense sino en Dios. Y esto, indudablemente sucederá; porque el corazón, cuando se engolfa y ensimisma considerando un objeto, cualquiera que sea, acaba por perder la conciencia de todo lo que le rodea.»

«Entonces ha de advertirle el director, que ande con cuidado en vigilar atentamente para ahuyentar los pensamientos inútiles, las ideas y recuerdos que le vengan del mundo, de su vida pasada, de cualesquiera cosas ó hechos, así ajenos como propios, cuya memoria le asalte; porque, tan pronto como preste atención á una de estas sugestiones, aunque sólo sea un segundo, dejará de pensar en Dios durante ese breve momento, y ya esto es una imperfección. Combata, pues, con valor, á fin de ahuyentar estas sugestiones é ideas extrañas.»

«Así que haya conseguido esto último, y el alma haya vuelto á pensar en la jaculatoria, es seguro que le vendrán pensamientos

acerca de las palabras mismas que la constituyen, y comenzará á discurrir entre sí: «¿qué significará este nombre, Dios? ¿y por qué razón es Dios? ¿y por qué motivo es digno de que le adoremos y sirvamos?» etc., etc. Todas estas ideas se apoderarán de su entendimiento tenazmente, y con ello habrá franqueado el aspirante la puerta de la meditación. Es también fácil que, entre esas ideas que le asalten, haya algunas sugeridas por satanás, que le provoquen á la infidelidad ó á la herejía; mas, si el aspirante, abominando de ellas, se apresura á rechazarlas de su corazón, no le perjudicarán en modo alguno.»

«En esta materia hay que advertir que dichos pensamientos son de dos clases. Forman la primera los que con toda evidencia y seguridad repugnan á la idea de Dios y que, sin embargo, nos los sugiere é insinúa el demonio, como ortodoxos. Estos pensamientos se rechazan, no prestándoles atención, sino recurriendo á Dios y pidiéndole con humildad y fervor que los aparte de nosotros. La segunda especie la constituyen

aquellos pensamientos de cuya ortodoxia quepa alguna duda. Estos es preciso manifestarlos al director espiritual; más aún, conviene que le descubra todos los estados de su espíritu, lo mismo la tibieza que el fervor, así la afición que todavía sienta hacia el mundo, como la santa indiferencia de su voluntad: todo absolutamente conviene manifestarlo al director y ocultarlo á los demás.»

«Si el director, después de examinar atentamente la situación espiritual de su discípulo, después de reflexionar acerca de las dotes de inteligencia del mismo, comprende que posee suficiente talento natural para poder, por sí solo y sin ayuda de maestro, formarse ideas sanas y ortodoxas de la divinidad, convendrá que lo pase ya al ejercicio de la meditación, mandándole que se dedique á él continuamente, hasta que consiga arrancar de su corazón lumbre que le ilumine y revele la esencia de Dios.»

«Mas si, por el contrario, el director advirtiere que este ejercicio de la meditación es superior á las fuerzas de su discípulo,

vuélvalo de nuevo al grado de la fe sencilla: que crea pura y ciegamente aquellas verdades de que sea capaz y mediante procedimientos adecuados á su inteligencia, como serán, v. g., el oir sermones morales, el rezo, etc.»

«Y en esto sí que debe el director espiritual andar con exquisito cuidado y diligencia, porque la meditación es para muchos camino de perdición y lugar peligrosísimo. ¡Cuántos novicios, después de haberse ocupado en purificar su alma, llegaron á verse dominados por alucinaciones falaces, que ellos no alcanzaban á entender, y quedaron detenidos en su marcha, sólo por meterse en empresas vanas, sólo por penetrar en caminos que no son transitables más que para las almas privilegiadas! ¡Cuán grande causa de perdición es para muchos ésta!»

«No sucederá así al que se haya entregado por completo al ejercicio del rezo y á evitar toda preocupación extraña á la salud del alma. Este tal no se verá convertido en juguete de esas quimeras imaginarias en la meditación; está ya bien probado en los peligros y, por tanto, si sale sano y salvo de

ellos, llegará á la cumbre de la santidad; y si no, si vacila en la prueba, se perderá seguramente. Por eso dice el Profeta que debemos profesar la religión de los débiles, es decir, esa religión que consiste en aceptar los fundamentos de la fe y el sentido literal y directo de los dogmas por la sola autoridad del que los ha revelado, y en practicar buenas obras. En cambio, es grande el peligro á que se exponen los que se apartan de este camino. Y hé aquí por qué hemos dicho que debe el director espiritual estudiar bien las cualidades del novicio, y que, si éste no es inteligente, despierto é instruído en la fe, no debe dedicarlo á los ejercicios de la oración y meditación. Debe, por el contrario, volverlo atrás, es decir, á las prácticas externas de devoción y á los rezos no interrumpidos por la meditación, ocupándolo además en el servicio de sus hermanos que se consagran á aquel sublime ejercicio; así alcanzarán hasta él las bendiciones celestiales que sobre éstos derrame el Señor. Tampoco en la guerra santa toman parte directa los que, por su debilidad física, no pueden combatir

á los infieles; y sin embargo, cooperan á ella, apagando la sed de los combatientes y guardando sus cabalgaduras; por esto, en el día del juicio, resucitarán formando parte de los que murieron mártires por la fe y gozarán de la misma gloria, aunque de hecho no hayan llegado acá abajo al sublime grado de mártires.»

«El novicio, dedicado á la oración y meditación, verá todavía interceptado su camino por múltiples obstáculos, especialmente por la hipocresía, ó por la vanagloria, tanto de las revelaciones que Dios le comunique, como de los carismas ó gracias con que el Señor comience á distinguirlo. Tan pronto como el novicio dé oídos á algunas de estas tentaciones, así que su alma se ocupe en ellas, experimentará seguramente tibieza ó flojedad en su marcha, si no es detención ó parada; y precisamente conviene que, lejos de darse por satisfecho, aspire de continuo, durante toda su vida, á progresar en la virtud, como el sediento á quien ni todas las aguas de los mares, inundándole por completo, consiguieran aplacar la sed.»

«Con esta disposición de espíritu debe continuar su camino, no olvidando jamás que el punto capital de su empresa estriba en apartarse del mundo, viviendo para Dios en el aislamiento. Preguntaba un hombre devoto á un santo ermitaño, que cómo habría de arreglarse para conseguir la perfección de la vida mística [1].—Viviendo en este mundo como si fueses un peregrino, le respondió.—Muéstrame, pues, le interrogó de nuevo, alguna práctica espiritual con que consiga unirme á Dios inseparablemente.—No mires á las gentes; el mirarlas es tinieblas y obscuridad.—No podré menos de mirarlas, objetó el devoto.—Pues entonces, añadió el ermitaño, no des oídos á sus palabras; el oir

---

1 كيف الطريق الى التحقيق—Aunque la palabra التحقيق significa el *sufismo*, y aunque en los diccionarios técnicos parece tomarse como sinónimo de المشاهدة, es decir, la visión intuitiva de Dios en el éxtasis, sin embargo he creído que el contexto, por una parte, y la aversión de Algazel á las acepciones extrañas de los términos sufíes, por otra, me autorizaban á verter la frase por una circunlocución.

es cosa vana é inutil.—Tampoco podré evitarlo, insistió el devoto.—Pues no trates con los hombres; su trato equivale á la barbarie. —Pero, si vivo en medio de ellos, ¿cómo evitaré su trato?—No pongas en ellos tu confianza para cosa alguna; confiar en los hombres es perdición y ruina.—Y eso ¿por qué causa, objetó el devoto?—¡Ah infeliz! replicó el ermitaño. Pones tus ojos en gentes que viven en la indiferencia, prestas oídos á las palabras de los necios, tratas con hombres inútiles y vanos, y ¿quieres sin embargo unir tu corazón á Dios inseparablemente? Eso no lo conseguirás jamás.»

«En suma, pues, ya que el fin de la ascética es la unión inseparable del corazón con Dios, fuerza será separarse de las criaturas, aunque esto exija prolongados combates.»

«Una vez conseguida esta íntima unión con Dios, es cuando se revela la gloria y esplendor de la majestad divina, se conoce la verdad por iluminación, y Dios otorga tales y tantas gracies y privilegios, que es imposible enumerarlas y mucho más comprenderlas.»

«Y entonces es cuando el novicio encontrará en su camino uno de los más insuperables obstáculos. Es, en efecto, inevitable que le entren ganas de comunicar á los demás las ilustraciones con que Dios le ha regalado, ya pronunciando pláticas ó exhortaciones morales, ya discursos de ascética y mística. Su alma encontrará en este ejercicio un placer superior á toda ponderación. Este gusto que sentirá, le ha de mover indudablemente á meditar y reflexionar buscando la manera mejor de presentar á la consideración de los demás todas esas ideas que ha aprendido por ilustración divina, excogitando las palabras más bellas para hermosear sus discursos, el orden y plan más adecuados, los textos alcoránicos, tradiciones del Profeta y ejemplos é historias que más á propósito le parezcan para dar mayor ornato al sermón; en una palabra, empleará todas las reglas de la retórica para cautivar la atención y los corazones de sus oyentes. Y entonces, quizá satanás le tiente sugiriéndole estos ó análogos pensamientos: «En verdad que tu labor es meritoria: vivificas con

ella los corazones muertos, las almas negligentes, las que no se cuidan de su Dios. Pero tú no eres más que un intermediario entre Dios y los hombres, un instrumento para llamarlos hacia su Señor; de modo que en esta empresa tú no tienes parte, y de consiguiente no debes encontrar gusto en ella.» Muy pronto satanás manifestará de modo evidente sus malas artes, con sólo despertar en la memoria del devoto el recuerdo de alguno de sus compañeros que sea más elocuente, más expresivo, más apto para persuadir y mover los corazones de sus oyentes. Y, en este caso, si el móvil de sus sermones es tan sólo agradar á las gentes y hacerse simpático á ellas, de seguro que esa nueva tentación de satanás despertará en su corazón el alacrán de la envidia. Mas, si su único móvil es la gloria de Dios y el anhelo de conducir á las almas por el camino recto, esa tentación del demonio servirá sólo para aumentar su alegría espiritual, para hacerle prorrumpir en afectos de alabanza al Señor: «¡Alabado sea Dios, dirá, que lejos de abandonarme, me proporcionó coadjutores y ayu-

das, y me conforta con su gracia para salvar á sus siervos!» Porque, así como no es motivo de envidia, sino de gozo, el encontrar quien nos ayude para llevar á cabo una obra de misericordia, cual es enterrar á los muertos, así también hemos de congratularnos de que se multiplique el número de los predicadores y oradores sagrados, ya que, con su ayuda y cooperación, nuestra labor será más fácil y descansada: que no hay que olvidar que los corazones indiferentes y descuidados son como cadáveres, y los predicadores son quienes los despiertan y resucitan.»

«Tal es el obstáculo mayor que encontrará el novicio en su camino, una vez que haya franqueado los pasos primeros, enumerados hasta aquí. Por eso cabalmente, son rarísimos los que consiguen superarlo: es que el demonio emplea entonces toda su astucia; es que, además, el influjo del mundo sobre el alma es, por naturaleza, preponderante. Debe, por tanto, el novicio poner todo su empeño en sortear tan grave dificultad.»

«Hé aquí el método ascético con el cual

ha de educarse gradualmente el novicio para llegar á unirse con Dios [1].»

«El estudio detallado de cada una de estas materias vendrá después, conforme al plan siguiente: Son la gula, la lujuria y la maledicencia las pasiones que más dominan al hombre. A éstas sigue en importancia la ira, que es como el ejército de resistencia contra los adversarios de sus apetitos. Tan pronto como el hombre se haya familiarizado y apasionado por la gula y la lujuria, el amor del mundo dominará seguramente su corazón. Pero el mundo no se posee, sino mediante los honores y las riquezas. Y si éstas y aquéllos se buscan, pronto surgen en el corazón la soberbia, la vanidad y la ambición de mando. En tal caso, el alma no se resignará ya á dejar el mundo por completo, y tomará de la religión tan sólo aquellas prácticas externas y aquellos cargos públicos que satisfagan sus ansias de brillar y distinguirse entre los hombres. Y con ello, el alma habrá

---

1 Véase el apéndice 3.º

caído en la ilusión y el extravío acerca de su salud espiritual.»

«Siguiendo este plan, convendrá que completemos el estudio de los vicios que matan la vida del alma, añadiendo á los dos libros que preceden, ocho más por el orden siguiente.»

Y ya que no sea posible extractar, mucho menos analizar al por menor, los copiosos materiales ascéticos que encierran las 233 páginas de esos ocho libros restantes, vamos á suplir esta deficiencia por medio de un índice sucinto de los mismos.

Libro III.—*Sobre la mortificación de la gula y la lujuria* [1].—Prólogo.—I. Elogio del hambre y vituperio de la hartura.—Ventajas de aquél é inconvenientes de ésta.—Disciplina metódica para la mortificación de la gula.—El hambre no constituye virtud para todos los hombres y para todos los estados y condiciones, en una misma medida.—Daños de la hipocresía en la mortificación de la gula.

---

1 كتاب كسر الشهوتين — *Ihia*, III, 59-79.

—II. La pasión de la lujuria [1].—Si obligan,

---

1 Lo interesante de esta materia, por tratarse de un escritor musulmán, nos obliga á dar un somero resumen de los tres capítulos.—En el 1.º, comienza por distinguir una doble *utilidad* en el apetito sexual: conservar la especie humana, y permitir al hombre rastrear de algún modo los deleites de la gloria. Pero también tiene sus *inconvenientes* naturales y sobrenaturales, si no se reduce el apetito á límites justos. Su exceso consiste en dejar que domine á la razón, no pensando más que en satisfacerlo, descuidando la vida espiritual. Este exceso llega en algunos hasta el extremo de tomar medicamentos que aumenten su concupiscencia, como el glotón toma aperitivos. Es una ceguedad esto; porque ambos apetitos, en realidad, son dolores que el hombre trata de evitar, y en el evitarlos encuentra un placer. Otros se exceden en dejarse apasionar por determinada persona; el apetito sexual no pide eso por su naturaleza, como vemos en las bestias; luego obrar así, es permitir que la pasión domine al entendimiento. La lujuria ha de combatirse en los principios; si no, es muy difícil corregirla, tanto, que el combate es una agonía. Se puede aconsejar, como remedio, el matrimonio y el ayuno.—En el 2.º capítulo, sienta la afirmación de que al novicio, en los comienzos, le conviene la continencia, para evitar preocupaciones de toda otra cosa que no sea Dios. Si, después, nota que la pasion aún le domina, combátala con el hambre y el ayuno continuo. Si, aun así, no la vence, si no puede privarse de mirar á las mujeres, aunque pueda privarse de pecar, mejor será que se case; porque, de lo contra-

y hasta qué punto, al novicio la virginidad y el celibato.—Cuán excelente sea la continencia y la modestia en la vista.

---

rio, de la mirada pasará al pensamiento y al deseo; y el adulterio de la vista es un grave pecado. Ya lo dijo Jesús: «Guardaos de mirar (á la mujer); porque la mirada siembra en el corazón la concupiscencia, y con ella basta para pecar.» (Compárese el texto evangélico de San Mateo, v, 28: Ego autem dico vobis; qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo). *A fortiori* debe casarse, si nota inclinación á la pederastia, vicio vergonzoso. Y aquí Algazel condena hasta el mirar á los muchachos con afecto pecaminoso. Advierte también que el matrimonio del novicio no es razón para que abandone sus propósitos de consagrarse á Dios, porque ambas cosas son compatibles, si se cumplen las condiciones que la religión exige en ese estado. Así lo confirma con ejemplos de algunos sufíes. Pero, si el matrimonio le aparta de Dios, mejor le será la continencia. El matrimonio es sólo como último recurso, cuando de nada hayan servido el ayuno, la modestia de la vista y la ocupación en ejercicios de piedad.—En el último capítulo, pondera la excelencia de la castidad y la modestia. Dice que el apetito sexual es el más violento de todos; por eso la mayor parte de los hombres se dejan llevar de él. Si se abstienen, es o por falta de medios y ocasión, ó por temor del castigo civil, ó por verguenza y pudor, ó por miedo á las enfermedades consiguientes. Ninguno de estos motivos naturales y humanos es meritorio ante Dios. La continencia sólo es meritoria, cuando se funda en el sólo

Libro IV.—*Vicios de la lengua* [1].—Prólogo. —Peligro gravísimo de la lengua y excelencia del silencio.—Múltiples formas del pecado

---

temor de Dios; es decir, merece, el que se abstiene, á pesar de que pudiera satisfacer la pasión sin que se le siguiera ningún mal ni en este mundo ni en el otro. El modelo en esta virtud es José, que resistió á las provocaciones de la mujer de Putifar. Por lo que respecta á la modestia, es innegable que encierra mayor virtud, porque el mirar no da tanta vergüenza, ni expone á tantos males en este mundo; pero como, no obstante, la mirada es el principio de la fornicacion y el adulterio, resulta gran virtud abstenerse. Mucho más, teniendo en cuenta que el mirar *simpliciter* no es pecado, si no hay afecto ó complacencia; luego es grandemente meritorio el privarse por Dios de una cosa lícita, que además exige extraordinario esfuerzo del alma. Termina Algazel esta interesante materia refiriendo numerosos ejemplos de sufíes que guardaron continencia absoluta, aun en medio delmundo, rodeados de peligros y tentaciones. Es, sobre todas, curiosa en extremo la historia que trae, de un hermoso joven, adscripto al servicio de una mezquita, el cual llevó su modestia y continencia hasta el punto de resistir largos años la persecución de una mujer bellísima que con toda clase de artes y seducciones, hasta con apariencia de virtud, trató de arrastrarlo al pecado; y lo que es más heroico aún, el joven consiguio convertirla á Dios y hacer de ella una mujer santa y virtuosa.

1 *Ihía*, III, 79—113.

de la lengua.—1.ª Hablar de lo que no interesa para la salud eterna.—2.ª Hablar con exceso.—3.ª Las conversaciones sobre materias ocasionadas á pecar.—4.ª Las contradicciones y discusiones.—5.ª Las disputas ó pleitos sobre bienes ó derechos.—6.ª Los discursos afectados y floridos.—7.ª Las palabras deshonestas é injuriosas.—8.ª Las maldiciones ó imprecaciones.—9.ª Las canciones y versos.—10.ª Las burlas ó ironías. 11.ª La irrisión y el sarcasmo.—12.ª La divulgación de los secretos.—13.ª Las falaces promesas.—14.ª La mentira y el juramento en falso.—¿Es lícito mentir en algún caso?—¿Cuándo se pueden usar las reservas mentales?—15.ª La maledicencia ó difamación.—Su definición y especies.—La maledicencia no se comete exclusivamente con la lengua.—Causas que excitan la maledicencia: ocho comunes, y tres privativas de los devotos.—Modo de corregir este vicio.—Ilicitud del juicio y sospecha temerarios.—Qué causas hacen lícita la publicación de los defectos del prójimo.—De la restitución de la fama.—16.ª La calumnia.—Obligación que hay

de destruir sus efectos.—17.ª La doblez en las palabras.—18.ª El elogio del prójimo.—Cuándo constituye vicio y por qué, tanto en el que alaba, como en el elogiado.—A qué está obligado este último.—19.ª Las frases en que se toma el nombre de Dios en vano ó irrespetuosamente.—20.ª La curiosidad indiscreta acerca de los misterios de la religión.

Libro V.—*De la ira, el odio y la envidia* [1].—Prólogo.—I. Vituperio de la ira.—Su concepto esencial.—¿Es ó no posible estirparla de raíz, por medio de la mortificación?—Causas que excitan la ira.—Modo de reprimirla, una vez excitada.—Cuán excelente cosa sea el ahogar la cólera.—Excelencia de la mansedumbre.—Qué palabras es lícito responder para aplacar la cólera del prójimo.—II. Concepto del odio.—Sus efectos.—Excelencia del perdón de las injurias.—Excelencia de la dulzura y afabilidad ó benevolencia.—III. Vituperio de la envidia.—Su concepto esencial.—Sus varias clases y gra-

1 *Ihía*, III, 113—138.

dos.—Causas de la envidia y emulación [1].—Por qué motivo la envidia es más frecuente y arraigada entre los semejantes, parientes, amigos y relacionados, que entre los extraños.—Medicina que cura la envidia.—En qué dosis es obligatoria la aplicación de esta medicina.

Libro VI.—*Del desprecio del mundo* [2].—Prólogo.—Testimonios de autoridad divina y humana que prueban lo despreciable del mundo [3].—Exhortaciones de los autores as-

---

1 المنافسة y الحسد

2 *Ihía*, III, 138–160.

3 Entre ellos abundan los atribuidos á Jesús. No los transcribo en este lugar, por reservarlos para más adelante, al estudiar los orígenes de la ascética-mística de Algazel, en el volumen siguiente. Allí espero demostrar que, en medio de las múltiples influencias que el sufismo de Algazel recibió de parte de los teósofos indios, de los ascetas esenios y de la mística neoplatónica, debe considerarse la influencia cristiana quizá como la preponderante. Pasan de setenta los textos que, atribuídos á Jesús, y conformes á veces con el evangelio, cita Algazel en su *Ihía* como autoridad. Esto sin contar otros que son evangélicos en el fondo, pero que no se atribuyen á Jesús ni á San Juan Bautista, y en general las doctrinas que son privativamente cristianas, aunque aparecen ya exen-

céticos sobre este mismo tema.—Explícase por alegorías y símiles qué sea el mundo.—Explícase la realidad esencial de este mundo para el hombre que quiere servir á Dios.—Qué es el mundo para el vulgo de las gentes que ponen en él su corazón, olvidándose de sí propias y de su Criador, de su principio y su fin [1].

Libro VII.—*Vituperio de la avaricia y del amor de las riquezas* [2].—Prólogo.—Testimonios de autoridad divina y humana que prueban cuán despreciable cosa sean las ri-

---

tas del sello de origen. El monacato cristiano del Egipto y de la Persia debió ser el modelo de estas imitaciones. Este estudio me atrevo á augurar que ampliará algo los reducidos límites á que hasta el presente se ha ceñido tan interesante problema. Vide *Influences chrétiennes dans... l'Islam*, in Rev. Hist. Rel. t. XVIII, p. 180, por Goldziger.

1 En este capítulo examina la naturaleza y origen de la sociedad humana, sus diferentes artes, oficios, ocupaciones, etc. En toda esta doctrina se advierte una muy clara y hasta servil imitación de la política de Platón y Aristóteles. Aquí es también donde afirma con decisión que no conviene para el bien de la sociedad civil la extraordinaria multiplicación de las órdenes religiosas. (Vide *Ihia*, III, 155-158.)

2 *Ihia*, III, 160-189.

quezas y cuán abominable su amor.—Testimonios que parecen elogiar el amor de las riquezas.—¿Cómo conciliar estos últimos con los anteriores? —Explicación detallada de las ventajas y daños que reportan las riquezas.—Vituperio de la avaricia y codicia.—Elogio del que se satisface con lo que tiene sin desear cosa alguna.—Curación de la avaricia.—Con qué medicina se adquiere la virtud opuesta.—Excelencia de la generosidad.—Refiérense algunos ejemplos de hombres generosos.—Vituperio de la mezquindad ó tacañería.—Refiérense algunos casos de este vicio.—El colmo de la generosidad ó sea el desprendimiento [1].—Definición esencial de la generosidad y de la codicia.—Curación de la mezquindad.—Condiciones sin las cuales es imposible que el rico sirva á Dios.—Elogio del pobre y vituperio del rico [2].

Libro VIII.—*Vituperio de las honras munda-*

---

1 الايثار

2 La doctrina de este capítulo es como glosa de un largo texto evangélico que Algazel cita. (*Ihia*, III, 182.)

nas y de la hipocresía [1].—Prólogo.—I. Cuán despreciable cosa sea la fama y el renombre. Cuán excelente sea la vida oscura é ignorada.—Vituperio del amor de la fama.—En qué consiste esencialmente ésta.—Por qué causa es naturalmente amable la fama, de tal modo, que ningún corazón está exento de este amor, si no es mediante empeñada lucha.—Cuál es la perfección real y verdadera. Cuál la quimérica y vana.—En qué es laudable y en qué vituperable el amor de la fama.—Por qué causa nos son tan amables los elogios y alabanzas, de modo que instintivamente sentimos inclinación á oirlos y nos deleitamos en ello, mientras que, por el contrario, odiamos y sentimos repulsión hacia los desprecios y detracciones de que somos víctimas.—Cómo se cura la afición á la honra mundana.—Cómo se cura el amor de las alabanzas y el odio de los desprecios.—Clasificación de los hombres por razón de su amor á las alabanzas ó á los desprecios.—II. De la hipocresía ó falsa y aparente devo-

---

1 *Ihia*, III, 189-234.

ción [1].—Cuán abominable sea este vicio.—En qué consiste esencialmente.—Cuáles son las prácticas religiosas que principalmente trata de simular el hipócrita.—Grados de hipocresía.—De la hipocresía secreta.—En qué medida inutiliza el mérito de una obra buena el hecho de manifestarla á los demás.—Medicina de la hipocresía.—Método curativo.—Cuándo y cómo es lícito manifestar á los demás nuestras buenas obras.—Cuándo y cómo es lícito ocultar nuestros pecados á los demás ó disgustarnos de que los descubran y en consecuencia nos desprecien.—Si es lícito omitir el cumplimiento de las prácticas religiosas, por temor al peligro de la hipocresía y del respeto humano.—Regla para distinguir si es verdadero y santo, ó efecto sólo de la hipocresía, el mayor fervor que experimenta el devoto cuando reza ó practica buenas obras en compañía de otros.—Consejos que el novicio

---

1 الرياء ó también طلب الجاه والمنزلة بالعبادات

debe tener presentes para evitar este vicio, antes, durante y después de toda práctica de devoción.

Libro IX.—*Vituperio de la soberbia y vanidad* [1].—Prólogo.—I. Cuán vituperable vicio sea la soberbia.—Abominación del orgullo y de todas las manifestaciones de la soberbia en el andar y vestir.—Excelencia de la humildad [2].—Concepto esencial de la soberbia.—Sus daños.—Diversos efectos y grados de

1 *Ihía*, III, 231-264.

2 Hay en este capítulo (pág. 237) un texto evangélico en que se enumeran tres de las bienaventuranzas. «Dijo el Mesías: Bienaventurados los que se humillan en el mundo; ellos poseerán tronos en el día del juicio. Bienaventurados los que ponen paz entre los hombres en el mundo; ellos heredarán el paraíso, en el día del juicio. Bienaventurados los puros de corazón en el mundo; ellos serán los que verán á Dios en el día del juicio.» Como se ve, son tres de las ocho bienaventuranzas que trae San Mateo, V, 1-10. La 1.ª de Algazel parece inspirada, en cuanto al fondo, en M. XVIII, 4: «Quicumque ergo humiliaverit se...., hic est major in regno cœlorum»; en cuanto á la forma, en M, XIX, 28: «vos qui sequuti estis me, in regeneratione, sedebitis super sedes duodecim etc.»—La 2.ª de Algazel parece ser la 8.ª de San Mateo.—La 3.ª es seguramente la 6.ª «Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.»

la soberbia, en relación con la calidad de la persona á la que el soberbio se cree superior. —Expónense los objetos de que ordinariamente se ensoberbecen los hombres: la ciencia, la devoción [1], el linaje ó nobleza de alcurnia, la hermosura, la fuerza, la riqueza y abundancia de servidores.—Expónense las

1 En este capítulo está la historia evangélica del publicano y del fariseo orgulloso (pág. 243). Como se verá, difiere, en la forma, de la narración que trae San Lucas (XVIII, 9-14), y además no se atribuye aquí al evangelio, ni á Jesús, sino á la tradición. «Refiérese que un hombre de los hijos de Israel, (al cual llamaban, por su grande corrupción de costumbres, *el malvado de los hijos de Israel*) pasó junto á otro hombre, á quien llamaban *el devoto de los hijos de Israel*. Llevaba éste sobre su cabeza un capuchón que le daba sombra. Dijo el primero para sus adentros: «Yo soy *el malvado*, y éste es *el devoto*. Si me siento á su lado á rezar, quizá Dios se apiadará de mí.» Así que se hubo sentado, dijo el devoto en su interior: «Yo soy *el devoto* y éste es *el malvado*. ¿Cómo pues se sienta junto á mí?» Sintió vergüenza de ello y exclamó: «Levántate y apártate de mí.» Pero entonces Dios reveló á un profeta de aquel tiempo: «Aconséjales á ambos que no consideren sus prácticas de devoción como meritorias. Yo he perdonado al malvado y he desechado como inútil la práctica piadosa del devoto.» Y, según añade otra versión de esta historia, trasladóse el capuchón á la cabeza del malvado.»

causas que motivan ó excitan á la soberbia: vanidad, envidia, odio y respeto humano.—Signos exteriores por los que se manifiestan la humildad y la soberbia.—Método para curar ésta y adquirir aquélla [1].—El justo medio en la virtud de la humildad.—II. Vituperio de la vanidad.—Daños que produce.—Esencia y definición de la vanidad y presunción.—Explícase en general el método para curar este vicio.—De los motivos varios que producen la vanidad, y de su particular curación.

Libro X.—*Vituperio de la presunción espiritual* [2].—Prólogo.—Explícase la esencia de este vicio y se aclara con ejemplos.—Cuatro grupos generales en que pueden clasificarse los hombres que infundadamente presumen de su salud espiritual.—1.° *Los sabios.* (Este grupo encierra á su vez doce clases; entre ellas, son las más notables las siguientes:

---

1 Contiene este capítulo una hermosa meditación del *propio conocimiento* para vencer la soberbia, comentando un versículo alcoránico. (Pág. 249.)

2 كتاب ذم الغرور *Ihia*, III, 264-292.

teólogos, filósofos, abogados, faquíes, motacálimes, oradores sagrados, tradicionistas, gramáticos, etc.)—2.° *Los devotos*. (Contiene diez clases, todas las cuales andan extraviadas, por entregarse exageradamente, ya á la práctica de los preceptos religiosos, ya á las devociones supererogatorias, como v. g., á la oración, rezo, lectura alcoránica, interpretación cabalística del alcorán, ayuno, peregrinación, corrección fraterna con celo imprudente, etc.)—3.° *Los sufíes*. (Contiene también diez clases. Entre ellas enumera: los que quieren pasar por sufíes, con solo aparecer tales en el hábito, en las prácticas externas de devoción, en sus conversaciones sobre éxtasis, contemplaciones y raptos; los que profesan opiniones heréticas en materia de fe y costumbres; los escrupulosos; los que se enorgullecen de sus privilegios sobrenaturales; los que toman por revelaciones del cielo sus imaginarias ilusiones, etc.)—4.° *Los ricos*. (Contiene seis clases: los que emplean en sostener ó fundar mezquitas, escuelas y conventos su fortuna mal adquirida; los que destinan al mismo benéfico fin su dinero

bien adquirido, pero, ó con el objeto de ganar fama de santos, ó adornando las mezquitas más de lo que la religión permite; los que lo emplean en limosnas, pero sólo para pobres públicos, no para vergonzantes; los que guardan su caudal por avaricia, etc.)—Que es posible al alma librarse de tantos motivos y ocasiones de presunción espiritual.—Método para conseguirlo [1].

---

[1] Este libro, que pone fin á la ascética purgativa de Algazel, termina advirtiendo que el último peligro de *presunción* á que el devoto está expuesto, consiste en la vanidad espiritual, es decir, en atribuirse á sí propio, y no á la gracia y misericordia de Dios, la perfección espiritual adquirida, y en creerse ya libre del peligro de perderla. Sólo se evita con el humilde reconocimiento de la propia debilidad y flaqueza. (*Ihia*, III, 292.)

APÉNDICES

APÉNDICE I

Análisis y versión de los libros esotéricos de Algazel, titulados *Almadnún grande* y *pequeño*, según la edición colectiva del Cairo, año 1309 de la hégira.

Almadnún grande [1]

(El autor, después de las invocaciones religiosas que son de rúbrica en todo libro musulmán, comienza con el siguiente prólogo.)

---

1 المضنون به على غير اهله —El título de este libro puede traducirse en esta forma: *Libro que no debe comunicarse sino á los que son dignos de conocerlo*. —Hemos de advertir que las cifras arábigas, intercaladas en el texto de estas versiones, se refieren á las páginas del texto árabe de las citadas ediciones del Cairo.—Reservamos para el 2.º volumen de estos *Estudios* el relativo al significado é importancia de estos libros esotéricos dentro del pensamiento de Algazel: cuestión que dilucidaremos al tratar de su escepticismo.

Todo arte tiene su especial gremio, compuesto de las personas que conocen el valor é importancia del mismo arte. Quien lo pone en manos de otras personas que no pertenezcan á su gremio, no hace otra cosa que prostituirlo ó degradarlo.

Este libro es una preciosa joya que avaramente debe preservarse de las miradas de todos los que no sean dignos; quien así obre, habrá dado muestra de estimarla en su justo valor.

Con esta joya quiero además testimoniar la recíproca gratitud que debo á mi querido hermano Ahmed, á quien Dios no permita que alucinen los engañosos fantasmas de este mundo, sino que le haga digno de conocer intuitivamente, aunque sea en parte, la esencial realidad de las cosas, cuya total intuición constituye el objetivo de las investigaciones humanas, desde que Adán lo suplicó á Dios con estas palabras: «¡Haznos ver, oh Señor, las cosas tal como son!»

De cuatro elementos está compuesta esta joya que, como hemos dicho, debe ser preservada cuidadosamente de miradas indig-

nas. Trata el I.° de la intuición de las cosas divinas; el II.°, de la de los ángeles; el III.°, sobre la verdadera esencia de los milagros; y el IV.°, acerca del conocimiento de todo lo que hay más allá de la muerte, y del tránsito de este mundo al otro.

La providencia de Dios nos guíe á donde le plazca y juzgue necesario, pues Dios es la mejor guía: en Él debemos buscar el auxilio que necesitamos, ya que á Él hemos de volver.

ELEMENTO I.°

SOBRE EL CONOCIMIENTO DE LO DIVINO

Capítulo 1.° (٢) El tiempo no es limitado, y es cosa absurda que el tiempo haya sido creado en el tiempo. En el lenguaje ordinario, el día es algo que viene de nuevo á la existencia. Pero la palabra *días*, empleada en el Alcorán [1], cuando dice Dios á Moisés:

---

1 XIV—5

«Saca á tu pueblo de las tinieblas á la luz, y hazles recordar los días de Dios», significa las varias categorías de criaturas, á quienes Dios, después de decretar darles el ser, creó, formó y produjo en un solo instante. Así, cuando dice [1] que «en cuatro días», debe entenderse cuatro obras, á saber, la materia del cielo, su forma, sus astros y sus almas. Cuando añade [2], «creó la tierra en dos días», significa la materia y la forma.

(Sigue el autor haciendo combinaciones forzadas para aplicar á dichos textos alcoránicos los datos cosmológicos que cree más apropiados. Esta cosmología resiéntese, á las veces, de aristotelismo, como se ve en lo trascrito, pues habla de materia y forma; á veces, de algo de *sabeísmo* ó *hernanismo* [3], al añadir, en las líneas siguientes, que la materia de la tierra es común á hembras y ma-

---

1 XLI—9

2 XLI—8

3 Vide *Schemolders*, pág. 124 y siguientes, en que se exponen las extravagantes teorías de esta secta.

chos, siendo por esto la más vil de todas, ya que se asemeja á la ramera que acoge á todo el que la solicita. Enumerando por fin los rangos ó escalones de la creación, parece resultar, aunque no es muy claro, la gradación siguiente: *Cielo*, es decir, lo que hay más allá de la esfera de la luna; *tierra*, es decir, lo que está bajo esa esfera. La tierra, así entendida, comprende en orden descendente: 1.° el globo del fuego; 2.° el del aire; 3.° el del barro; 4.° el agua; 5.° la tierra firme; 6.° los mixtos de los anteriores elementos, es decir, los minerales, vegetales, animales brutos, y el hombre; 7.° los meteoros.)

Capítulo 2.° (٣) Acerca de estas palabras del Alcorán [1]: «Ascended por las causas», hay que saber que el ascenso consiste en subir de lo que es más vil á lo más noble, hasta acabar en el Ser necesario, como dice el Altísimo: «Cierto que la meta es tu Señor.»

(Termina este breve capítulo con violentas interpretaciones astronómicas de algunos textos alcoránicos.)

---

1 XXXVIII-9

Capítulo 3.º (Trata de hacer ver que el alimento es *necesario* y decretado *ab æterno* por Dios, según afirma el Alcorán.) Dios conoce necesariamente su esencia propia, y en este conocimiento va envuelto, *intentione secunda*, el del universo. Luego también es *necesaria* en este sentido la existencia de todas las cosas actuales. Luego es necesaria la permanencia en el sér de todas las especies zoológicas y, en especial, de la humana. Ahora bien, la especie no permanece conservada más que mediante los individuos; cada uno de éstos no llega á término de engendrar otro semejante, sino permaneciendo vivo algún tiempo; y esta permanencia no cabe, sino poseyendo medios de subsistencia de la vida, los cuales se reducen al alimento. Luego éste se contiene *ab æterno* en el decreto de Dios. (Acaba con un verso del Alcorán aplicable al caso.)

Capítulo 4.º (٤) El que no conoce la naturaleza de la *visión* en sueños (الرؤيا), no conoce la de las partes de la visión misma; y quien no conoce la naturaleza de la visión del Profeta (Mahoma), de los demás profetas

y de los difuntos, no conocerá la visión de Dios en el sueño.

Figúrase el vulgo que quien ve al Profeta de Dios en el sueño, ve la realidad de su persona. Así como la idea que sobreviene al alma, es interpretada por la fantasía mediante una palabra, así también la imaginación engendra una semejanza ó *especie* de toda figura que se graba en el alma. No sé pues cómo puede concebirse esa visión, en sueños, de la persona del Profeta, hallándose ésta sepultada en el panteón de Medina, sin abandonar su sepulcro para dirigirse al lugar en el que haya de verla el que duerme. Por cierto que, si concediéramos esto, podría suceder que le viesen en una sola noche mil personas en sueños, en mil lugares distintos, y bajo formas diversas.

Más aún; esto que el entendimiento conoce ser absurdo, es confirmado por el mismo modo de obrar la fantasía, pues no es posible figurarse á una misma persona en un momento determinado, en dos lugares y bajo dos formas distintas, v. g., oblonga y cuadrada, joven, madura y vieja.

Quien no comprenda el absurdo que envuelve esta imaginación, es seguramente de esa clase de hombres, cuya nativa limitación de entendimiento hace que se satisfagan con palabras y definiciones, no con realidades é ideas. A ese tal no hay para qué cansarse en argüirle, ni siquiera en tratar de convencerle con razonamientos. Porque quizá él llame á lo que ve en sueños, imagen del Profeta, no persona del Profeta. Y, una de dos: ó hay que decir que eso que ve es la imagen de su persona, ó la imagen de su sólo espíritu, exento de forma y figura. Si lo primero, es decir, la imagen de su persona, sus huesos y su carne, ¿qué necesidad hay de que vea su persona en realidad, puesto que ésta es, en sí misma, un objeto sensible, dotado de accidentes corpóreos? De otra parte, el que vé á la persona del Profeta, difunto y sin el espíritu, es como si no viese al Profeta; vé únicamente un cuerpo que se mueve con el movimiento del Profeta. Cómo pues va á ver al Profeta, viendo únicamente una semejanza de su persona?

Luego la verdad es que se ve una imagen

del espíritu del Profeta, exento de forma y figura, el cual espíritu es el sujeto en que reside la virtud profética. La figura, pues, con que aparece á los ojos, no es el espíritu del Profeta, ni su esencia ni su persona, sino una semejanza suya.

Pero se dirá: ¿Qué sentido, pues, tiene aquella frase de Mahoma: «Quien me ve en el sueño, ya me ha visto, porque el demonio no puede asemejarse á mí?»

A esto respondo que esa frase ha de entenderse únicamente en el sentido de que lo que ha visto es una semejanza ó imagen que sirve de intermedio entre el Profeta y el vidente para hacer llegar á éste al conocimiento de la realidad. Porque, así como la esencia de la virtud profética, es decir, el espíritu que del Profeta subsiste después de su muerte, exento de color, figura y forma, llega no obstante á ser conocido por el vulgo mediante una imagen veraz dotada de figura, color y forma, aunque (c) la esencia de la virtud profética carezca de todo esto; así también la esencia de Dios, exenta de figura y forma, llega á ser conocida por su siervo mediante una

imagen sensible de fuego ó bajo otras hermosas apariencias que sean aptas para servir de semejanza á la hermosura real y por esencia, que carece de toda forma y color. Será, por tanto, dicha imagen veraz y verdadera, como medio para dar á conocer á Dios; y así el durmiente dirá: «He visto á Dios en el sueño;» no en el sentido de que «he visto su esencia.» Y así también dirá: «He visto al Profeta;» no en el sentido de haber visto la esencia del Profeta y su espíritu ó la de su persona, sino en el sentido de que ha visto á una imagen suya.

Todavía cabe objetar que no hay paridad en ambos casos; porque el Profeta tiene algún semejante, pero no lo tiene Dios.

Respondo que esa objeción nace de ignorar la diferencia que hay entre *semejanza* (مثل) y *similitud* (مثال); porque ambas palabras no significan la misma idea.

Semejanza es la igualdad en la totalidad de los atributos; la similitud en cambio, no exige esa igualdad. Así, v. g., el concepto significado por la palabra *entendimiento* no se *asemeja* á cosa alguna distinta del mismo en-

tendimiento; y sin embargo podemos formarle un *símil* con el sol, á causa de la analogía que entre ambos existe en una sola cosa, es á saber, en que los objetos sensibles se iluminan por la luz del sol, como los inteligibles por el entendimiento. Y esta sola analogía basta para el símil. Del mismo modo, el sultán se *asimila* al sol, y el visir á la luna, á pesar de que ni el sultán guarda *semejanza* alguna con el sol en la forma ó en el concepto, ni el visir con la luna. Pero es propio del sultán estar colocado sobre todos los individuos de la sociedad y extenderse el influjo de su autoridad á todos; en lo cual guarda cierta analogía con el sol. La luna, á su vez, es como una intermediaria entre el sol y la tierra para que la luz de aquél llegue á ésta; y en ello se *asimila* al visir, que también es medianero entre el sultán y los súbditos para que sobre éstos se extienda la justicia de aquél. Todos estos pues son *símiles*, pero no *semejanzas*. No otra cosa ocurre con aquellas palabras de Dios en el Alcorán: «Dios es la luz de los cielos y la tierra: asimílase á la hornacina en la cual está

una lámpara.» ¿Qué semejanza va á existir entre su luz y el vidrio, la hornacina, el olivo y el aceite? Igualmente, en otro pasage, dice el Señor: «Yo haré descender del cielo agua que inundará el valle y henchirá el torrente con espumoso oleaje.» Esta frase la emplea el Señor refiriéndose al Alcorán metafóricamente, siendo así que el Alcorán, como atributo eterno (divino), no tiene cosa alguna que se le asemeje; ¿cómo pues va á asemejarse al agua?

¡Cuántas visiones en sueños se aplican al Profeta! Por ejemplo, la visión de la leche y el cable se interpreta diciendo que la leche es el islam, y el cable el Alcorán, ó con otras aplicaciones innumerables. Y sin embargo ¿qué semejanza hay entre la leche y el islam, ó entre el cable y el Alcorán? Unicamente por analogía, en cuanto que el Alcorán es como el cable con el que se obtiene la salvación; y así como la leche es un alimento, con el que se mantiene la vida física, el islam es el alimento que nutre la vida espiritual.

Todo esto son símiles, no semejanzas, por-

que esas cosas no tienen semejantes, como tampoco Dios los tiene. Sin embargo, caben para Dios ejemplos ó semblanzas que se le parezcan por ciertas analogías aplicables á sus divinos atributos. Y á la verdad; si alguien quiere hacernos formar recto concepto de la manera cómo Dios creó el mundo, cómo conoce las cosas, cómo (ٱ) las quiere, cómo habla y cómo subsiste en El la palabra, emplea símiles tomados de todos estos atributos que existen en el hombre; y si el hombre no conociese en sí mismo estos atributos, tampoco entendería sus símiles con relación á Dios.

El símil, por tanto, es lícito emplearlo con relación á Dios, pero la semejanza es absurda; porque aquél se emplea sólo para aclarar ó evidenciar una cosa, mientras que la semejanza identifica á esta cosa con aquella á que se la hace semejante.

Pero se dirá que esta demostración no sólo prueba que Dios no se ve en el sueño, sino que tampoco se ve el Profeta, porque lo que se ve no es su persona, sino una semblanza suya; por consiguiente, el texto antes citado,

«quien me ve en el sueño, ya me ha visto» será una frase metafórica que querrá decir «es *como* si ya me hubiese visto...»

A esta nueva dificultad he de responder que quien dijere que ha visto á Dios en el sueño, y entienda que ha visto la esencia real de Dios, yerra, porque es comun sentir de todos los doctores que la esencia de Dios es invisible. En cambio, *puede* verse una semblanza que el durmiente tome por esencia de Dios ó del Profeta. Más aún: es innegable que *de hecho* se han visto semblanzas tales, porque la experiencia propia ó la ajena (trasmitida ésta por tradición no interrumpida hasta nosotros) así lo atestigua. Lo que hay en esto es que esa semblanza es, unas veces, veraz, y falaz otras. Y entiendo por veraz, que haya sido creada por Dios como medio de comunicación entre el vidente y el Profeta, á fin de hacer llegar á aquél el conocimiento de determinadas verdades; lo cual nadie negará que sea posible para Dios.

(Todavía se propone Algazel una nueva dificultad fundada en que la interpretación metafórica de un texto de la Escritura no es

lícita, sino cuando lo permiten otros textos. Resuélvela haciendo ver que efectivamente existen textos de esta naturaleza. Confirma al fin su doctrina con el ejemplo de los antiguos. Y haciendo luego un alarde de independencia exegética dice que, aun sin tener de su parte la tradición, consideraría lícita aquella interpretación metafórica, siempre que de ella no se siguiera ó una contradicción flagrante con la Escritura ó un absurdo filosófico ó peligro de error para los fieles: condiciones todas tres que se cumplen en el caso discutido, lo mismo que cuando en el lenguaje místico decimos que amamos á Dios, ó que estamos apasionados por El, ó que deseamos unirnos á El. Estas frases han dado motivo á algunos herejes para multitud de errores, aunque la mayoría de los fieles las interpretan metafóricamente.)

Capítulo 5.° (V) Sobre el sentido de la frase alcoránica: «Dí que Dios es uno.»

Hay diferencia entre los adjetivos *único* (الواحد) y *uno* (الأحد). Dios dice en el Alcorán: «Vuestro Dios es Dios único.» También se dice que el hombre individuo es único y

que una obra es única, en el sentido de que es un todo único, v. g., cuando decimos que un millar es único. Entiéndese por *único*, así en la esfera sensible como en la racional, aquello á cuyo concepto repugna la *asociación* con otro ser. Entiéndese por *uno*, aquello que no tiene *composición* ni *partes* bajo ningún respecto.

Es pues *único* aquel ser que no tiene compañero ni semejante; y *uno*, el que no tiene multiplicidad en su esencia.

Que Dios sea uno en su esencia, y único, lo prueban aquellas palabras del Alcorán: «Dios es el Señor, el Señor, el rico, de quien necesitan todos los que no son El.»

En efecto: si Dios tuviese algún compañero en su imperio, seguramente que no sería Señor, rico, de quien necesitaran los demás; sino que, al revés, El necesitaría de su compañero, para la asociación ó el dualismo.

Igualmente, si Dios tuviese partes de composición, ciertamente que no sería Señor, de quien todo ser necesitase, sino que, por el contrario, El necesitaría, para ser y subsistir, de las partes de su composición.

Luego el señorío de Dios es la prueba de su unidad y unicidad.

(Sigue la interpretación del texto alcoránico con que comenzó y que es: قل هو الله احد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد)

Las palabras: (ولم يلد) *y Dios no engendra*, prueban que su existencia permanente no es como la del hombre, cuya especie es lo único que permanece en virtud de la generación, sino que su existencia personal subsiste por toda eternidad *à parte ante* y *à parte post*.

Las palabras: (ولم يولد) *y Dios no es engendrado*, prueban que su existencia no es como la del hombre que viene de la nada, y subsiste después eternamente ó en el paraíso ó en el infierno.

Las palabras (ولم يكن له كفوا احد) *y Dios no tiene un igual*, prueban que el ser de Dios es esencial (es decir que existe por su esencia), y que de su ser, por ende, derivan el suyo los demás, (٨) mientras que El de nadie lo deriva, existiendo por sí mismo.

En suma: la frase: قل هو الله احد implica la afirmación de la esencia divina exenta y libre de toda asociación y multiplicidad. La palabra (الصمد) *el rico*, envuelve una *negación* y una *relación*: negación, en Dios, de necesidad alguna; *relación*, en lo que no es Dios, de necesidad para con El. Las frases الاحد y لم يلد, hasta el fin de la sura alcoránica, significan que debe negarse de Dios todo aquello con que se define lo que no es El, porque no hay método más evidente y claro para el conocimiento de la esencia divina que el de negar de Dios los atributos de las criaturas [1].

Capítulo 6.° Hay hombres que imaginan multiplicidad en la esencia de Dios por enumeración (multiplicidad numérica) de atributos. Esta falsa imaginación procede de que creen que los atributos de Dios envuelven diversidad, lo cual no es exacto.

La verdad en esta cuestión de los atribu-

---

1 Santo Tomás coincide con nuestro teólogo en considerar el método de *remoción* como el mejor para inducir analógicamente la esencia divina.

tos divinos se compendia en esta frase: «Ni son Dios, ni cosa distinta de El.»

Veamos de aclararlo con un símil.

En un hombre existe la facultad de representarse interiormente la frase بسم الله الرحمن الرحيم. Esta facultad es una sola; pero implícita ó virtualmente envuelve tres, á saber: 1.ª la *imaginación* en virtud de la cual *puede,* sin medios materiales externos, v. g., papel, tintero, pluma, movimiento de la mano, etc., percibir en su interior la forma sensible de dicha frase, con tanta viveza como si estuviese escrita en un papel; 2.ª *la facultad del lenguaje interior ó mental,* en virtud de la cual se representa la significación que cada una de esas palabras tiene; y 3.ª *la facultad de querer,* es decir, la voluntad eficaz, en virtud de la cual pone en juego aquellas dos anteriores facultades.

En suma: al *imaginar, entiende* lo que imagina, y *quiere* entender é imaginar.

Pues bien: es indudable que hay en esas tres propiedades ó atributos una sola realidad. Y también es indudable, que esos tres

respectos ó consideraciones, bajo las cuales hemos mirado esa única realidad, son bien distintas.

Y es que el hombre cuyo entendimiento no sabe considerar las cosas más que bajo un aspecto, es semejante al tuerto: mira con el ojo enfermo, y ¡claro es! ve únicamente un atributo, una propiedad, una facultad, y exclama: «Ahí no existe sino una sola cosa.» Vuelve después los ojos á los dichos tres aspectos, y exclama: «Ahí existen tres cosas realmente distintas de aquélla.»

Luego el que atiende á la realidad del atributo único, sin olvidar los tres aspectos que implica, es como quien mira con los dos ojos sanos, y entonces exclama: «Ni son él, ni cosa distinta de él.»

Este símil que he empleado, para hablar por analogías sobre los atributos divinos, no ha de entenderse con toda igualdad, pues claro es que no hay paridad, ni mucho menos [1]. Ni se diga que no es lícito emplear sí-

[1] No me atrevo á garantizar en absoluto la versión de este párrafo, cuya concisión é incoherencia hace sospechar si estará truncado ó corrompido.

miles para hablar de las cosas divinas. Los que tal opinan, ignoran la diferencia que hay entre el *símil* y *la semejanza*. Según anteriormente he dicho (capítulo 4.º), no hay otro remedio que emplear símiles, tomados de las cosas sensibles, á fin de evidenciar y hacer llegar al entendimiento las ideas de orden puramente inteligible. Lo que por su naturaleza es sensible, se imagina perfectamente, sin necesidad de símiles; ¿para qué necesitamos símiles que nos hagan entender lo que es el eslabón, el pedernal y el fuego, si son cosas sensibles, y por tanto imaginables? En cambio, lo puramente ideal ó inteligible, como que está fuera de la esfera de la imaginación, como que la fantasía no puede representarlo, necesita hacerse asequible á los hombres de pocos alcances, por medio de la imaginación. Para hablar de Dios, pues, no pueden emplearse *semejanzas*, pero sí *símiles*.

Una prueba de que, el mejor medio, para entender bien lo que son los atributos en Dios, es el símil que yo he empleado antes, la tenemos en aquellas palabras del Profeta:

«Creó Dios á Adán á su imagen.» (1) Y así, puesto que Dios es existente, substancia, viviente, oyente, vidente, cognoscente, dotado de poder y de lenguaje, también lo será el hombre. Y si el hombre no estuviese dotado de estos atributos, no conocería á Dios. Por esto dice el Profeta: «Quien se conoce á sí mismo, conoce á su Señor.» Porque el hombre halla dificultad para creer y admitir como verdadero todo aquello, de lo cual no encuentra algo similar en sí mismo. Y así dijo Dios á uno de sus profetas: «¡Oh hombre! Conócete á tí mismo y conocerás á tu Señor.»

Y esta es también la causa por la cual el hombre no posee conocimiento comprensivo de la definición más propia y adecuada de Dios; porque no hay en las cosas creadas símil ó modelo de esa definición adecuada. Lo mismo ocurre con el nombre propio que debe darse á Dios. El hombre sólo puede dar nombre á las cosas, después de conocerlas; luego, si no conoce á Dios adecuadamente, ¿cómo va á denominarlo con propiedad?

Por esto, nadie conoce á Dios, sino Dios

mismo. Es decir, con conocimiento exacto.

Hay algunos que califican de antropomorfistas á los que denominan á Dios por medio de los atributos, que arriba hemos enumerado, propios del hombre.

Eso es falso; el antropomorfismo en el caso anterior, y la *asimilación* (التشبيه) en general, consiste en afirmar de dos seres la participación en la definición más propia.

Supongamos que uno dice: el negro es un accidente real y es un color; el blanco es un accidente real y es un color.

Ese tal no asimila lo negro con lo blanco; porque el participar de los atributos de color, accidente y realidad, no es asimilar el uno con el otro, ya que esos atributos son comunes á ambos. Todas las cosas participan de la razón de *ente*, y no por eso se dirá que todas son semejantes. Luego *á pari:* tampoco son semejantes el blanco y el negro, aunque ambos participan de las razones de color, accidente y realidad. El *símil* pues, (lo repetimos) es lícito aplicarlo á Dios, pero no la *semejanza*. Si á un hombre del vulgo le

decimos que Dios gobierna y rige al mundo sin estar en él, no nos entenderá más que por medio de este símil, á saber: los dedos del hombre se mueven, dirigidos por su entendimiento y su voluntad, las cuales facultades no están en los dedos; luego es posible gobernar y obrar en una cosa, aunque no se esté próximo á ella ni en ella misma.

Capítulo 7.° El amo impone á su criado la obligación de realizar determinados actos para obtener de éstos un cierto fin, que es un bien para él y que él necesita: si no es con esta condición, el amo no manda cosa alguna á su criado.

Muy de otra manera obra Dios al imponer á sus siervos las prescripciones de la ley religiosa: obra como el médico en sus prescripciones al enfermo. Si la fiebre se apodera del enfermo, mándale el médico que beba refrescos. A él le tiene sin cuidado que los beba ó no: ni en este último caso experimentará daño alguno, ni en el primero, obtendrá utilidad; sino que, al revés, así el daño como la utilidad caerán únicamente sobre el enfermo.

Es pues el médico un director y nada más. Si el enfermo obedece (1) al médico, se curará y quedará sano; si, lejos de obedecerle, le contradice, la enfermedad se prolongará, y morirá por fin. Pero en uno ú otro caso, así la muerte como la salud, le son al médico igualmente indiferentes.

Ahora bien; así como Dios ha creado una causa, mediante la cual el hombre obtiene la salud, así también ha creado para obtener la felicidad eterna una causa que es la sumisión á su altísima voluntad, y la fuga de las pasiones, mediante la mortificación que purifica al alma de sus malos hábitos. Estos son causa tan mortal para la vida del alma en el otro mundo, como lo son los malos humores para el cuerpo en esta vida.

La rebelión contra la voluntad divina es, respecto de la vida futura, lo que el veneno respecto de la vida presente.

Tienen su medicina las almas, lo mismo que los cuerpos; y son los profetas los médicos espirituales que guían á la humanidad por el camino de su salvación, allanándole los obstáculos que se oponen á la purifica-

ción de los corazones [1], como dice el Señor: «El que purifica los corazones, los salva; en cambio los frustra (de su fin), quien los corrompe.

El médico impone al enfermo determinados preceptos y le prohibe otras cosas; algunos creen que si la enfermedad aumenta, es porque el enfermo se ha opuesto á las prescripciones facultativas; y que si sana, es porque se sometió á la regla del médico, y no fué parco en privarse de lo que le prohibió. Pero en realidad, la enfermedad no se prolonga precisamente porque el enfermo se haya opuesto al médico, sino porque ha seguido un método distinto del necesario para sanar, que era cabalmente el método que le había mandado el médico.

Así también, el temor de Dios consiste en abstenerse de lo que Dios prohibe, y esa abstención es la que hace desaparecer de los corazones las enfermedades espirituales. Y así como las enfermedades del cuerpo des-

---

1 Esta doctrina está desarrollada en el *Almónquid* y en el *Ihía*, como se ha visto en el texto. Véase también en el *Ihía*, III, 13-14.

truyen la vida de acá abajo, así las enfermedades del alma destruyen la vida futura.

Otro ejemplo [1]. Supongamos que un rey envía á un siervo suyo, ausente de su corte, dinero y cabalgadura á fin de que vaya á su encuentro para darle un cargo de confianza en su palacio y hacerle feliz por este medio. Mas al rey le es indiferente el recibir los servicios de ese criado, ó el que éste persevere en el propósito de no servirle jamás.

Ahora, pues; si, esto supuesto, el criado da muerte á la cabalgadura y derrocha el dinero que el rey le envió, gastándolo en todo menos en procurarse provisiones para el viaje, evidentemente deberá ser tachado de infiel á los beneficios recibidos. Si, por el contrario, utiliza la cabalgadura y emplea el dinero en proveerse de lo necesario para el camino, se dirá que ha sido agradecido y fiel al beneficio de su rey; pero esto, no en el sentido de que proporcione al rey alguna felicidad con su conducta, porque el rey no se ha propuesto conseguir bien alguno para

1 Este símil está en el *Ihía*, IV, 64.

sí mismo, al hacerle aquellos regalos y al mandarle que se presentase en su corte: únicamente ha querido la felicidad de su siervo.

Pues del mismo modo: la majestad é independencia absoluta de Dios nada pierde con la infidelidad de los hombres, y nada gana tampoco con la fe de los creyentes. Sin embargo, Dios no mira con ojos propicios la infidelidad ó ingratitud de sus siervos, porque ésta, lejos de proporcionarles la salvación, les pierde. Como tampoco agrada al médico la muerte de los enfermos, ni al rey la desgracia de su criado, en la cual se ve sumido por no querer aproximarse á su corte.

De esta manera, pues, deben entenderse las cuestiones relativas á los mandatos ó prescripciones impuestas por Dios á sus siervos. La sumisión á la voluntad divina es como las medicinas; la desobediencia es un veneno. Y en el mismo sentido debe entenderse el influjo de una y otra en los corazones. No se salva, sino (11) aquel que se presenta á Dios con un corazón sano; como tampoco obtiene la salud física, sino aquel que está dotado de equilibrada complexión.

Y así como encierran mucha verdad las palabras del médico, cuando dice al enfermo: «Ya te he manifestado lo que te daña y lo que te será útil; si me obedeces, para tí será el bien; lo mismo que el daño, si me desobedeces;» así también dice el Señor: «Quien obra rectamente, para su bien es; quien anda extraviado, contra sí propio obra.»

¿Y qué ha de decirse del castigo impuesto por Dios á los que desobedecen sus preceptos ó practican acciones por El prohibidas?

Estos castigos no proceden de Dios en el sentido de que, airado, quiera tomar venganza de los prevaricadores.

Un ejemplo aclarará esta cuestión. *Qui onanismi peccatum commitit, a Deo punitur prolis privatione*; quien no cuida de la lactancia de su hijo, es castigado por Dios con la muerte del mismo; el que deja de comer y beber, recibe por castigo el hambre y la sed; y el que no toma las medicinas, es castigado con el dolor de la enfermedad. Pero en ninguno de estos castigos ha de decirse que la causa sea la ira de Dios, proponién-

dose voluntariamente el dolor de los hombres. La verdadera causa no es otra que el orden y enlace, que en este mundo existe entre las causas y los efectos, determinado por la suprema y primera causa, que es Dios. Unas de esas causas conducen al dolor; otras, al placer. Y únicamente los profetas son los que conocen los respectivos resultados de unas ú otras causas.

Pues de la misma manera debe explicarse la relación que guardan la sumisión y la desobediencia á la voluntad divina con los placeres y dolores de la vida futura respectivamente. De modo, que preguntar por qué la desobediencia á los mandatos divinos conduce á la perdición eterna, es lo mismo que preguntar por qué el veneno conduce á la muerte á los animales, ó por qué Dios ha creado al hombre de tal condición, que en su cuerpo obre el veneno, sin que éste reciba influencia de aquél. Esto es igual que si se pregunta por qué Dios creó el alma humana de naturaleza tal, que las virtudes la perfeccionen y salven, mientras que los vicios la corrompan y pierdan.

Porque téngase en cuenta que Dios es capaz de producir la saciedad sin la comida, la curación sin la pócima, la generación sin la cópula, ó el crecimiento sin la lactancia; pero El ha establecido determinado orden y enlace entre las causas y los efectos [1]. Por esto, nadie más que Dios, ó aquellos que poseen la ciencia verdadera, conocen ese profundo misterio del enlace entre las causas y los efectos.

No hay pues motivo para extrañarse de lo arriba expuesto: de lo que sí hay motivo para admirarse, es de ese sabio gobierno de la divina providencia, de ese maravilloso orden que se advierte en el cosmos.

(El autor se detiene, á continuación, en hacer ver cómo todos los seres creados, aun los más inferiores, sirven á ese orden universal, como medios para el mantenimiento de los superiores, y que, si algunos parecen ser inútiles ó perjudiciales, se debe esto á que ignoramos la utilidad misteriosa que tienen para fines, de nosotros desconocidos.)

---

1 Esta tesis motacálim es la que Algazel desarrolla en el *Teháfot*, cuest. XVII. Vide apéndice 2.º

El que (\r) se extraña de que formen parte de ese armónico concierto del universo tales seres, [1] semeja á un ciego que, al entrar en una casa, tropezase con las macetas colocadas en el patio, é incomodado con tal accidente, prorumpiese en quejas contra sus moradores diciendo: «¿Quién ha sido el mentecato que ha quitado de su sitio esos tarros y los ha ido á poner en medio del tránsito?» Claro es que le contestarían que aquel era el sitio de las macetas, y que el defecto estaba en él, porque carecía de vista. Aseméjase también á quien, careciendo del sentido del olfato, no tomase á bien el que le presentaran perfumes variados ó aromáticos frutos, diciendo que aquellas cosas servían sólo de estorbo. A ese tal, todo el mundo contestaría que el aloe, v. g., vale para algo más que para leña; y que la falta de olfato es la que impide percibir esa especial utilidad del aloe.

Otra cuestión surge en esta misma materia, y es la siguiente: ¿Por qué manda Dios una

1 Este mismo símil está en el *Ihía*, I, 65 y III, 14.

cosa, y prohibe que se examine lo que El manda, á pesar de que no puede entenderse lo mandado, sino mediante el examen?

Es irracional el admirarse de esto. Toda acción exige necesariamente ir acompañada de algún conocimiento; pero este conocimiento puede consistir en pura creencia ó en ciencia propiamente dicha.

Aquélla es el mero asentimiento prestado á lo que otro dice, dando fe á sus afirmaciones. La ciencia, en cambio, se alcanza sólo mediante rigorosa demostración, para la cual es necesario el estudio ó examen.

Ahora bien, Dios no prohibe este examen ó estudio de lo que El manda á todos los hombres indistintamente, sino tan sólo á los de inteligencia débil, é incapaces por ende para penetrar las dificultades de la demostración racional.

Algo análogo á esto es lo que hace el médico, el cual manda al enfermo que tome una medicina, y le prohibe examinar la causa por la cual esa medicina ha de curarle. Mas esta prohibición nace de que el enfermo carece de entendimiento para ese estudio, ó

le sería penoso, llegando así hasta aumentarle la enfermedad y, por tanto, á perjudicarle.

Si, lo que no es corriente, sino extraordinario, el enfermo fuese un sagaz é inteligente alumno de medicina, iniciado ya en el estudio de las causas de las enfermedades, entonces el médico no le prohibiría examinar el medicamento y la relación que tiene con su enfermedad; antes bien, sabiendo que el enfermo, ilustrado en medicina, no habría de creerle por su palabra, sino que, para decidirse á tomar el remedio, necesitaría convencerse por sí propio de su utilidad, se vería obligado el médico á explicarle la relación que el medicamento tiene con su dolencia, en lugar de prohibirle que la estudie, porque esta prohibición sería inútil.

Pero estos casos, como he dicho, son raros; la inmensa mayoría de los enfermos son incapaces de hacer ese estudio.

Siendo pues, como se ve, exacta la analogía, dígase lo mismo respecto del estudio y examen íntimo de las causas y misterios que encierra la ley revelada.

¿Por qué (preguntan algunos) las bestias son esclavas del hombre?

Esto equivale á preguntar á un hombre, después de haber dado un paseo con el solo fin de divertirse y recrear sus ojos, por qué ha fatigado sus pies para hacerlos servir á sus ojos, cuando unos y otros son órganos de su cuerpo. Esto nace de la ignorancia en que está, el que tal pregunta, de la relativa y gradual perfección natural de los seres. El inteligente sabe muy bien que siempre el perfecto se sirve del imperfecto, y que éste siempre es esclavo de aquél (١٣): he aquí la sabiduría.

Ni se diga que esto es una injusticia, porque la injusticia consiste en obrar arbitrariamente en la propiedad ajena; y Dios es señor y dueño absoluto de todas las cosas, de modo que no existe respecto de El propiedad ajena en la cual pueda obrar injustamente; por tanto, obre como quiera, siempre es justo [1].

---

1 Esta misma afirmación con iguales frases está en el *Ihía*, I, 68 y 84.

La divina revelación, la ley religiosa, nada contiene que contradiga la razón.

Si por *contradecir la razón* se entiende, que alguna demostración racional pruebe ser absurdo lo que enseña la revelación, v. g., que Dios cree algo igual á El, ó que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, afirmo que la revelación no enseña jamás cosas de esta especie. Si por *contradecir la razón* se entiende, que ésta sea incapaz de alcanzar lo que enseña la revelación ó de poseer conocimiento comprensivo de la esencia íntima de las verdades reveladas, afirmo que cosas de esa especie se enseñan en la revelación; pero que, no por eso, se han de decir imposibles. Tampoco es imposible ó absurdo lo que la física nos dice del imán que atrae al hierro, por más que este hecho *contradice á la razón,* en el sentido de que ésta no se da cuenta exacta de la esencia de ese fenómeno; en cambio, nadie dirá que el fenómeno ese contradiga á la razón, en el sentido de que ésta demuestre su imposibilidad [1].

---

1 Este símil del imán está en el *Tehâfot*, cuest. XX, 90.

No es, por tanto, absurdo ó imposible en sí mismo, todo aquello que el entendimiento no alcanza á percibir. Si no hubiésemos jamás visto el fuego y los efectos que produce, y alguien nos dijese que, frotando dos leños uno con otro, saldría de entrambos una cosa roja del tamaño de una lenteja, que devoraría pueblos enteros con todos sus habitantes, sin tragárselos ni aumentar por consiguiente el volumen de su cuerpo; más aún, si nos aseguraran que esa cosa llega hasta á devorarse á sí misma, desapareciendo al fin ella y los pueblos devorados, á la verdad que exclamaríamos: Esa es una cosa que el entendimiento contradice y no puede admitirla. Y sin embargo, esa cosa es el fuego, y los sentidos atestiguan que efectivamente sucede con él lo que se ha dicho [1].

Pues lo mismo tiene lugar con muchas cosas extraordinarias que la revelación contiene, las cuales no son absurdas ó imposibles, aunque sean inverosímiles. Porque esta es la diferencia que existe entre lo inverosí-

1 Este símil del fuego está empleado en el *Almonquid*, pág. 80.

mil y lo imposible: que lo inverosímil es aquello que ordinaria y habitualmente no acaece; mientras que lo imposible es aquello cuyo ser repugna ó envuelve contradicción [1].

(El autor termina este largo capítulo interpretando el texto alcoránico que dice: «A Dios no se le pregunta por lo que hace...»—El verbo *preguntar* tiene dos sentidos: 1.° exigir autoritariamente la respuesta, como sucede cuando dos polemistas discuten entre sí; 2.° pedir una explicación acerca de algo que se ignora, como lo hace el discípulo con su maestro. En el primer sentido debe entenderse el texto, no en el segundo.—Algazel añade, á guisa de epílogo á todas las cuestiones anteriores, que las explicaciones dadas deben considerarse como suficientes, y que quien alardeando de independencia de criterio quiera penetrar con su inteligencia en lo íntimo de esos misterios, está perdido. ¡Líbrenos Dios, concluye, de esa ciencia inútil para el alma, porque la ignorancia obtiene

---

1 Vide *Tehâfot*, cuest. XVII, en el apéndice 2.°

más fácilmente la salvación y la vida futura! ¡Ya lo dijo el poeta!

> «No he visto entre los vicios de los hombres
> Imperfección tamaña,
> Cual la de aquellos hombres que, pudiendo,
> Su perfeccion no alcanzan.»)

Capítulo 8.° Después de que sepas que eres criatura, y que lo creado necesita un creador, habrás llegado (١٢) á conocer por demostración racional lo que ya conocías por la fe, es decir, que existe Dios. Y ¡cuán fáciles de entender son estas dos proposiciones: que tú eres criatura, y que la criatura necesita un creador!

Cuando te conozcas á tí mismo, es decir, á tu alma, y sepas que ella es una sustancia cuya virtud ó propiedad consiste en conocer á Dios y á lo insensible, y que no es el cuerpo el *substratum* de tu esencia, y que por tanto no te aniquilará la destrucción del cuerpo, entonces habrás llegado á entender, por medio de demostración rigorosa, la *vida futura*; porque ésta no significa otra cosa, sino que tú tienes dos vidas: una, la presente, durante la cual estás unido al cuerpo: otra, du-

rante la cual, vives separado de este cuerpo. Y puesto que tú no subsistes en y por el cuerpo, resulta que, al separarte de él, llegarás á la vida futura.

Cuando hayas ya conocido que tú, una vez separado de las cosas sensibles por la separación del cuerpo, habrás de encontrarte ó con la felicidad (que consiste en el conocimiento de Dios, que es la propiedad de tu esencia y fin último de ella por radical exigencia de tu naturaleza, si la inclinación hacia las pasiones no la deforman), ó con el castigo de los velos que te impidan ver á Dios, que es el objetivo de tu deseo innato, (como dice Dios: «Entre ellos y lo que desean habra una fuerza»), entonces conocerás también que la causa de la verdadera ciencia es la oración y la meditación y el apartamiento de todo lo que no es Dios, y la causa de la enfermedad, que nos impide acordarnos de Dios y conocerlo, es el obedecer á las pasiones y desear con avidez las cosas de este mundo.

Conocerás también entonces, que todas estas verdades puede Dios hacerlas llegar á no-

ticia de todos sus siervos, por medio de la revelación comunicada á algunos de entre los más escogidos. Conocerás también que esto lo ha hecho Dios; y así, tendrás á la vez fe y ciencia racional en los profetas que Dios ha enviado. Y como que Dios ha comunicado á los profetas estas revelaciones, solamente bajo el velo de las palabras, inspirándoles á ellos el sentido de las mísmas, ya en la vigilia ya durante el sueño, prestarás fe á los libros sagrados. Y cuando sepas que Dios obra ya inmediata, ya mediatamente, y que sus medios de acción están unos más próximos que otros á El, y que los más próximos se llaman *querubines*, es decir, los ángeles...; pero no, que todo esto es muy difícil y largo de conocer por demostración racional [1]. Admite como cierto lo que te digan los profetas, una vez conocida por demostración su misión divina; y con esto te basta, con este grado de fe; ya Dios te sublimará á otro grado, si la ciencia te conviene.

---

1 Parece como si Algazel se hubiese aquí excedido en la comunicación de doctrinas esotéricas, que se arrepintiera de manifestar.

Capítulo 9.º (Este capítulo parece no tener más objeto que el de demostrar que no repugna que el hombre fuese creado por Dios, en un principio, del barro de la tierra, sin el medio ordinario de la generación carnal. Para ello, echa mano de las supersticiones, corrientes en su época, de que algunos animales nacen sin necesidad de generación carnal [1].)

Capítulo 10.º (يا) (Este capítulo, de poca importancia, contiene algunas ideas, algo incoherentes, sobre el orden que Dios siguió en la creación del universo; sobre el sentido de la frase alcoránica: «Dios es el primero y el último, el manifiesto y el oculto»; y sobre la interpretación que debe darse á la *Balanza* mencionada en el Alcorán. Es de notar que

---

1 Esta hipótesis era corriente entre algunos filósofos: Avicena la admite, como puede verse en el prólogo de Pococke al libro de Abentofail, titulado *Hay Abenyacdán*. Esas supersticiones científicas, debidas en todo tiempo á deficiencias de observación, las acepta aquí el autor, como tomadas de los libros de talismanes, y sin darles él personalmente más autoridad. La incoherencia y concisión de este capítulo sólo es comparable á la que hemos advertido en los tres primeros.

insiste el autor en la tesis, arriba sostenida (cap. 8.º), de que la idea de Dios es innata, está grabada, impresa en nuestras inteligencias, como si fuese natural instinto, que nos inclina á afirmar que el universo tiene un principio; lo creado, un creador; lo contingente, un ser necesario. Y por eso, Dios se llama *el manifiesto*. Y se dice *el oculto*, porque sólo El conoce su definición propia y esencial; y quizá sea oculto, precisamente por su extremada evidencia; como el sol, que, á causa de la viveza de su luz, no puede ser percibido por el sentido de la vista.)

ELEMENTO II.º

DE LOS ANGELES

Capítulo 1.º Los ángeles, (١٦) genios y demonios, ó sea, las sustancias que subsisten por sí mismas, ¿difieren entre sí, por esencia, como unas especies de otras?

(El autor confiesa que la razón no alcanza á resolver el problema. Parece, dice, que no

difieren en especie, sino sólo accidentalmente, como es la diferencia entre el bueno y el malo.

Pasa después á tratar, en común, de esas sustancias y afirma que son *indivisibles,* empleando idéntico argumento que el de los peripatéticos en pro de la indivisibilidad del alma humana y de las *sustancias separadas,* es decir, el argumento que se funda en la naturaleza del conocimiento intelectual, que es simple é inmaterial.

Supuesto que sea indivisible la sustancia angélica ¿ocupa espacio ó no? El autor dice que la solución de este problema pende de la que se dé á la cuestión siguiente, es á saber: ¿Repugna, ó no, la existencia del átomo indivisible? Porque, si se opta por la negativa, es posible que el ángel, aun siendo indivisible, ocupe espacio, como el átomo.

El autor no se resuelve por ninguno de los dos extremos. Sólo hace notar que los que temen hacer al ángel sustancia indivisible y exenta de lugar, porque esto le identificaría con Dios, están en un error. En efecto, cabe afirmar del ángel y de Dios la indi-

visibilidad y la exención de lugar, y distinguirlos en su esencia; como dos accidentes difieren entre sí en la esencia, aunque ambos convengan en necesitar de un sujeto en que subsistir.

A continuación afirma que la sustancia angélica, á pesar de ser inmaterial, puede ser percibida por los sentidos. Esta percepción sensible puede ocurrir de dos maneras: una, á modo de semejanza, como vió el Profeta al ángel Gabriel bajo la figura de Dihia El Calbí. Otra manera de verificarse esa percepción sensible consiste en que, así como nuestras almas, á pesar de ser inmateriales, tienen un cuerpo material que es como un mundo en el cual ejercen su gobierno, tenga también cada ángel (1) un cuerpo material, que esté destinado exclusivamente á recibir la iluminación de la luz sobrenatural profética, y así se hagan perceptibles, á la manera que en este mundo los objetos sensibles están destinados á recibir la luz del sol, y así pueden ser percibidos. Lo dicho de los ángeles, entiéndase también de los genios y demonios.)

Capítulo 2.° (Contiene algunas cuestio-

nes secundarias sobre los ángeles de las esferas celestes, el ángel de la muerte, los genios y demonios y su influencia en el hombre, relacionada con el signo del zodiaco bajo el cual éste nació. No puede, sin embargo, asegurarse qué doctrinas profesa el autor sobre estas cuestiones, y en especial sobre la última; la incoherencia de las ideas y el estilo conciso y oscuro de este capítulo, como de algunos otros, impiden formar juicio exacto de las opiniones del autor. Afirma la tesis peripatética de que «la inmaterialidad es el signo de la perfección de una potencia en todos los órdenes, así del bien como del mal.»)

ELEMENTO III.°

DE LOS MILAGROS Y DE LOS PROFETAS

Capítulo 1.° Que los guijarros (١٨) alaben á Dios; que un bastón se convierta en serpiente; que las bestias hablen, como habló aquel cordero, con el cual quiso envenenar

al Profeta una hebrea, diciéndole: «No me comas, que estoy envenenado»: éstos, y otros semejantes milagros, admiten un triple sentido ó interpretación, es á saber: *Sensible, fantástica é ideal.*

1.° Consiste en decir: Dios crea en los guijarros conocimiento, vida y voluntad, á fin de que puedan hablar realmente. Del mismo modo, en la bestia crea voluntad, inteligencia y lenguaje.

Y eso no es imposible; porque, si Dios tiene poder para crear al hombre de una menuda gota de licor prolífico, si puede hacer surgir á los demás animales del seno de sus elementos primitivos, también podrá, sirviéndose, como medio, de las extraordinarias virtudes de que están dotadas las santas almas de los profetas, producir en los guijarros la voluntad y la vida.

Quien haya visto con sus propios ojos cómo del cabello de una mujer se produce una serpiente [1], y (á pesar de lo extraordinario del fenómeno) no se ha maravillado,

---

1 Vide supra cap. 9.° del Elemento 1.°

¿cómo se maravilla de que un bastón se convierta en serpiente? Ambos, el cabello y el bastón, son cuerpos semejantes, con la diferencia, en ventaja del último, de estar dotado de alma vegetativa, (aun separado del arbol de que formaba parte), mientras que el cabello no posee tal virtud de crecer, (separado del cuerpo humano.) Luego, si se admite como posible esa conversión en serpiente, tratándose del cabello, que es un cuerpo, igualmente habrá de serlo tratándose de los otros cuerpos. Ni se diga que el cabello, como cuerpo del hombre, posee aptitud para esa transformación, á causa de que su complexión ó temperamento posee cierta proporción justa que á ello le dispone. Porque todo cuerpo es capaz de recibir esa justa proporción de elementos que le haga apto para dicha transformación. La armonía ó justa proporción del temperamento consiste en el equilibrio entre el calor y la humedad; y esto, todo cuerpo puede recibirlo. Claro es que esa preparación de los elementos para adquirir dicha aptitud, acaece ordinariamente en un largo período de tiem-

po; pero en esto cabalmente estriba la excelencia y superioridad de los profetas: en influir, mediante sus oraciones y ardientes votos, en que el fenómeno se verifique sin preparativos y de repente.

No es, en suma, imposible la interrupción del curso habitual de la naturaleza. Un símil de lo hasta aquí explicado, tenemos en el sol y en el fuego. El efecto producido por el influjo del calor solar en la resina gomosa del *estoraque*, manifiéstase poco á poco, gradualmente, en un largo rato. En cambio, esa misma goma ú otra semejante, sometida á la acción del fuego, derrítese de repente.

Qué dificultad hay pues en admitir que el influjo de la voluntad profética en la realización de un hecho milagroso sea análogo al del fuego con relación al sol? [1]

2.º Todos esos milagros pueden interpretarse en un sentido ideal. Así, cuando Dios afirma que «no hay ser alguno que no le alabe diciendo ¡gloria á Dios!», significa que toda cosa creada da testimonio, por su

1 Vide *Teháfot*, cuest. XVII, en el apéndice 2.º

misma naturaleza, de que hay (١٩) un ser que le creó y dió la existencia de que carecía; á la manera que la casa prueba que hay un arquitecto, y la escritura un escribiente. En este sentido, pues, interpretado el anterior milagro, equivale á lo que se llama lenguaje de acción, es decir, el que se hace por gestos ó señas [1].

Este grado de interpretación ideal de los milagros no es asequible á todos: los necios lo desconocen y lo rechazan, si alguien se les propone.

3.° La tercera interpretación de los milagros es la imaginativa ó fantástica.

En el ejemplo anterior, consistirá en decir que el tal lenguaje de acción se haga como perceptible á los sentidos por medio de semejanzas fantásticas.

Hecho de todos conocido es que, en el sueño se imagina uno oir voces y palabras de animales; v. g., se cree ver á un camello ó caballo hablando, á un muerto que nos da

---

1 Vide *Almadnún pequeño*, última cuestión, en este mismo apéndice 1.°

ó toma de nosotros alguna cosa, ó que nuestros dedos se convierten en el sol ó en la luna, que la uña se transforma en león, etcétera, etc.

Pues bien; la superioridad de los profetas consiste en que eso, que en sueños vemos imaginariamente, los profetas lo ven en el estado de vigilia. La diferencia entre ambos estados no la conoce el que está dormido; éste no sabría distinguir si el tal lenguaje es imaginario, ó real y objetivo; sólo se aprecia la diferencia, al despertar.

Y como además los profetas poseen fuerzas ó energías sobrenaturales, dominan de tal modo la fantasía de los demás hombres, que éstos se imaginan también ver y oir, en el estado de vigilia, lo que los profetas ven y oyen.

De estos tres sentidos en que los milagros pueden entenderse, el último es el más vulgar y conocido. Sin embargo, hay obligación de prestar fe igualmente á todos tres [1].

---

[1] Vide *Tehâfot*, prólogo de la cuest. XVII, en el apéndice 2.º—Item *Ihia*, I, 66.

Capítulo 2.º *De la intercesión de los profetas y santos.* Cuando la luz sobrenatural, que irradia del glorioso trono de la Majestad divina, después de inundar el alma del profeta, se difunde reflejada sobre las almas de aquellos hombres cuya relación de analogía con el profeta es muy grande, ya porque le aman apasionadamente, ya porque se aplican con empeño á imitar su conducta, ya porque se acuerdan de él con frecuencia en la oración, se dice que el profeta *intercede* por sus devotos.

Un símil de esto nos presenta la luz del sol: cuando un rayo de luz solar cae sobre el agua, refléjase, desde el punto de incidencia, no á todos los puntos del muro próximo, sino á uno solo determinado; la determinación de este punto preciso depende de la relación particular que existe entre este punto y el de incidencia en la superficie líquida, relación que no guardan los demás puntos del muro. Dicha relación consiste en que el ángulo formado por el rayo de incidencia con la superficie del agua es igual al que con la misma superficie forma el rayo reflejo.

Así pues como la determinación del punto, en que ha de reflejarse la luz solar, pende de esa positiva relación de igualdad entre el ángulo de incidencia y reflexión, así también, en el orden ideal, la reflexión de la luz divina pende de determinadas relaciones espirituales. El alma que ha llegado á unirse con Dios íntimamente, en virtud de esta estrecha relación con la Majestad divina, recibe la luz sobrenatural inmediatamente. En cambio, el alma que, á pesar de su amor ardiente al profeta y de la imitación constante de sus virtudes, no ha llegado todavía á obtener la íntima familiaridad con Dios, su relación con El habrá de ser mediata, es decir (٣٠), que necesitará, para recibir la iluminación divina, algún intermediario ó intercesor; como el muro, que no está directamente expuesto á la luz solar, necesita del agua para ser iluminado por el sol.

Y téngase presente que, aun en las cosas de acá abajo, la intercesión tiene este mismo sentido. Si un visir goza de mucha influencia con el rey, éste será indulgente para con las faltas que los amigos de su ministro ha-

yan cometido; pero esto no se deberá á la relación que esos amigos del visir tengan con el rey; sino que, por tenerla con el visir, que es íntimo del monarca, éste les hace esos favores, por motivo del visir, sin consideración alguna á las personas de sus amigos, á quienes seguramente no conocería, si el ministro no le hubiese hablado de ellos intercediendo para que les perdonase.

Sin embargo, la intercesión del visir con el rey, y la de los profetas y santos con Dios no son en todo semejantes, porque Dios conoce las necesidades de sus siervos, sin que el intercesor se las haga saber; mientras que el rey necesita que el visir interceda por medio de palabras.

Estas palabras para manifestar al rey las necesidades de sus amigos y el deseo que tiene de favorecerles, se llaman intercesión en sentido metafórico; porque, en realidad, quien intercede es la influencia que goza el visir junto al rey; las palabras sirven sólo para manifestar su intención.

(El autor repite con difusión el mismo pensamiento, y termina diciendo que todas

las prácticas devotas á las cuales se atribuye la virtud de obtener la intercesión, es porque se relacionan de algún modo con el profeta; tales son la oración en su honor, la visita á su sepulcro, etc., etc.)

ELEMENTO IV.°

DE LAS POSTRIMERÍAS

Capítulo 1.° *Del castigo y premio de la fosa* [1]. Cuando el alma se separa del cuerpo, lleva consigo la facultad *estimativa*. Así es que, á pesar de que el alma, en tal estado, nada tiene de cuerpo ni de cualidades corpóreas, y aunque conoce perfectamente que ya no está con el cuerpo ni habita en este mundo, se imagina no obstante, en virtud de la esti-

1 Vide *Ihia*, I, 86 y IV, 360. El Alcorán y el Profeta enseñan que, inmediatamente después de la muerte, el hombre es juzgado, tras un sumario examen, y remunerado según sus méritos, mientras permanece en el sepulcro, esperando la resurrección y juicio universal. A esta remuneración alude el presente capítulo.

mativa, que ella es el mismo cuerpo del hombre que acaba de morir, con la forma que tenía en este mundo, y que está sepultada en la fosa; y finalmente se imagina también que sufre sensiblemente los castigos físicos de que nos habla la revelación. En esto consiste el castigo de la fosa.

Si se trata de un alma predestinada, se imagina, del mismo modo anterior, que experimenta los goces sensibles de los jardines, ríos, vergeles y huríes de rasgados ojos, de que habla la revelación, en la forma en que los entendió durante su vida. En esto consiste la recompensa del sepulcro.

De modo que el verdadero sepulcro del alma son estas vivas aprehensiones que la informan; y la salida del alma fuera del sepulcro consistirá en quedar libre de aquellas aprehensiones.

Capítulo 2.° (٦١) (Distingue el autor, en el comienzo de este capítulo, entre el juicio particular [1] y subsiguiente castigo ó premio

---

[1] En el *Ihia*, IV, 46 y 47, hay una elocuente descripción de este juicio.

del alma, y el juicio universal ó máximo. De este último, que Dios ha prometido en la revelación, trata preferentemente el capítulo.)

¿Cuándo acaecerá este juicio y la resurrección de los muertos que le habrá de preceder? Sólo Dios, de quien pende su acaecimiento, conoce su época precisa.

Es verdad que todos los tiempos y momentos guardan entre sí perfecta semejanza, atendida su naturaleza. Pero, esto no obstante, cada parte del tiempo, cada instante atesora en sí propiedades ó especiales virtudes, que le hacen más apto que los otros para que en él vengan á la existencia determinados fenómenos. Por ejemplo, no todas, sino determinadas estaciones, son aptas para la germinación, fructificación, etc.

Esta aptitud de ciertos tiempos para ciertas cosas, hácenla pender los *teólogos motacálimes* de la sola voluntad de Dios; porque, siendo todos los tiempos perfectamente iguales respecto á la omnipotencia divina y á la omnímoda independencia de su infinito ser, no se concibe, respecto de éste, causa alguna

capaz de determinar el tiempo en que ha de venir á la existencia un fenómeno, si no es su libérrima voluntad de albedrío.

En cambio los filósofos peripatéticos resuelven la cuestión del siguiente modo.

Los principios inmediatos de todas las cosas creadas son los movimientos de las esferas celestes, es decir, que á cada ser creado corresponde una determinada posición de los astros, que han influído en su producción. Ahora bien, según Euclides demuestra, la complicación de esos movimientos celestes es tan grande, difieren tanto los astros, entre sí, en cuanto al tiempo que gastan en recorrer sus respectivas órbitas, que jamás ocurre el que uno vuelva á ocupar en el cielo idéntica posición, relativa á los demás astros, sino que esas relativas posiciones son siempre diversas en cada revolución...... Siendo esto así, fácilmente se comprende que pueda ocurrir una revolución nueva, diversa de las anteriores, la cual por ende influya en la producción de animales de formas extrañas y jamás vistas hasta entonces.

Arrojemos una piedra en un lago, y su

caída producirá en la masa líquida una figura circular, cuya extensión dependerá de la profundidad del lago. Arrojemos una segunda piedra, antes que haya desaparecido el primer círculo; y es indudable que el círculo que entonces se forme, no ha de ser por necesidad exactamente igual al primero, porque el agua está ahora movida, mientras que antes estaba en reposo.

Luego el influjo de la piedra en la formación del círculo, cuando el agua está movida, es diferente del que otra piedra igual ejerce en la misma agua, pero en reposo; es decir, que las mismas causas producen diversas figuras, por intervenir el influjo anterior en el siguiente, haciendo que el círculo del agua ya movida altere en algo el círculo formado después.

Si pues esto es así, ¿cómo se quiere que las posiciones de los astros, con relación á las constelaciones, y entre sí, es decir, sus conjunciones, sus nodos, sus apogeos, etc., sean exactamente iguales (1) á las que tuvieron en revoluciones anteriores? No repugna, por tanto, que en los eternos decre-

tos de la providencia divina haya una revolución de las esferas celestes, diversa en absoluto de todas las demás, así de las anteriores como de las siguientes, y que, por ende, exija la producción de un orden de seres diverso del existente, el cual sea cabalmente el que caracteriza al día del juicio final. Es decir, no repugna que la tal posición nueva de los astros sea la causa que determine la reunión de los espíritus con sus cuerpos, para que sean juzgados.

De todo lo cual resulta que la determinación del tiempo preciso en que ha de acaecer la resurrección y el subsiguiente juicio, es superior á las fuerzas del entendimiento humano. Más aún, ni siquiera los profetas lo saben, porque á los profetas Dios no revela sino aquello que está dentro de la esfera de su capacidad [1].

Luego no existiendo demostración teológica ni filosófica que pruebe la imposibilidad de lo dicho, es forzoso admitirlo como cierto, ya que la revelación lo enseña con

---

1 Vide *Ihia*, I, 75.

claridad tal, que no sufre interpretación ni hipótesis contraria ó alegórica.

Es decir, y en resumen: Así como es posible que acaezca una tal revolución astronómica, que produzca con su influjo especies vivientes no parecidas á las que ahora vemos, así también es necesario admitir que llegará un tiempo en que los muertos surgirán, reuniéndose todos sus miembros, y volviendo las almas á sus cuerpos respectivos.

Durante el invierno, pasmaríase el ignorante, de que la tierra pueda producir plantas y frutos. Cuando llega la primavera, comprende muy bien que eso es posible, y advierte que, aun en esta vida, un abismo separa á dos estaciones.

También entre el tiempo en que el hombre nace por generación, y aquel en el cual volverá á nacer por la resurrección, existe un abismo tan profundo, que es imposible inferir por el uno lo que será el otro.

Capítulo 3.º [1] No sólo no es imposible que el alma, después de separarse del cuerpo,

---

1 Vide *Teháfot*, cuest. XX, 87.

vuelva á unirse con él en el día de la resurrección, sino que al revés, es tan posible, que ni motivos hay para admirarse de ello. La admiración acaso sería razonable, si se tratara de explicar cómo en el comienzo de la vida del hombre se une el alma con el cuerpo, ejerciendo sobre éste un positivo influjo de verdadero dominio y sujeción ¡Esta primera unión sí que es admirable!

Y sin embargo, los hombres de cortos alcances guardan su admiración para la segunda, porque no les parece posible que el cuerpo llegue á estar otra vez preparado para recibir el influjo activo y la dirección de su alma. Y no es que esos tales puedan demostrar rigurosamente la imposibilidad de la resurrección; sino que, al observar cómo la susodicha preparación del cuerpo para recibir al alma se verifica poco á poco, gradualmente, de una gotade licor prolífico se produce el embrión el cual más tarde se convierte en feto, piensan que, si la preparación no sigue ese curso, jamás llegará el cuerpo á estar en aptitud de ser regido por el alma.

Para refutar esa razón en que se apoyan,

baste considerar que Dios creó al primer hombre formando su cuerpo del barro de la tierra sin seguir el curso ordinario de la generación carnal; y que esa formación primera, lejos de ser imposible, tiene sus similares todavía en algunos animales que se reproducen por generación y sin ella, como las moscas durante el verano nacen del estiercol, sin que en éste haya disposición gradual alguna que le ponga en potencia próxima para convertirse en moscas [1].

De un modo semejante, (٢٣) pues, se ha de verificar el *nacimiento segundo*, es decir, la resurrección de los cuerpos: éstos nacerán de aquellos mismos elementos que antes los constituían, los cuales aún subsistirán, por más que sus formas se separaron y desaparecieron; y Dios hará volver estas formas á sus respectivas materias. De esta manera, la complexión orgánica particular de cada individuo surgirá de nuevo, y el alma volverá á regir y gobernar ese organismo, uniéndose

1 El autor pone también otro ejemplo de esta especie de generación espontánea: el de los ratones.

á él tan estrechamente como antes lo estaba. Porque el alma es para el cuerpo, lo que el timonel para el barco: podrá la tempestad echarlo á pique, podrá el ímpetu de las olas destruirlo; pero el timonel arribará nadando á la isla; y después, reunidos de nuevo los dispersos fragmentos de la perdida embarcación, tomarán su prístina figura, se consolidarán y ajustarán unos con otros, y el timonel volverá á tripularla, á ponerla en movimiento y á gobernarla como le plazca [1].

Ni se diga que esa resurrección del cuerpo, esa reunión de sus elementos, esa renovación del organismo, exija por necesidad la creación de un alma nueva, distinta de la que en esta vida estuvo unida al cuerpo. Cierto, que la *creación* de un organismo exige la de un alma que le anime; pero aquí no se trata de creación: aquí se trata de *volver* el organismo al estado primero que tuvo; y claro es que esa *vuelta* exigirá únicamente la vuelta de su alma misma al estado anterior.

1 Como se ve, Algazel insiste en la tesis neoplatónica de que la unión del alma con el cuerpo es accidental. Vide supra, pág. 433 y 437.

Los libros revelados discrepan entre sí, al tratar de la forma de la resurrección. Según la *Ley de Moisés*, los predestinados permanecerán, después de la resurrección, quince mil años en una mansión de delicias, y se convertirán después en ángeles. En cuanto á los réprobos, esperarán el mismo período ó algo más, para transformarse en demonios.

Según *el Evangelio*, los hombres resucitarán ángeles, de modo que ni comerán, ni beberán, ni dormirán, ni engendrarán [1].

Finalmente, según el Alcorán, han de resucitar los hombres en igual estado al en que Dios los creó la primera vez.

(El autor añade los textos del Alcorán relativos á la materia, y concluye diciendo que esta misma discrepancia, que se advierte entre los profetas al explicar la forma de la resurrección, es una prueba más en pro de la posibilidad del hecho, que realmente ha de acaecer; porque todos los libros sagrados están contestes en afirmar el hecho, aunque difieran en los símiles y figuras sensibles bajo las cuales lo presentan.)

1 *Evang. secund. Luc.* XX, 35.

Es, por tanto, necesario creer firmemente en la resurrección la cual, aunque sea un fenómeno digno de admiración, lo es mucho menos (como arriba insinuamos) que el de la generación; mas como éste lo estamos viendo con nuestros propios ojos á diario, como que es un hecho corriente y habitual, no nos extraña ni maravilla. ¡Cuán de otro modo pensaríamos, si ese hecho no fuese tan ordinario! [1]

Et requidem vera, ¿quanta afficeremur admiratione, si fama ad nos usque pervenerit hujuscemodi facti, nempe, hominem semetipsum super feminam crebrò cientem, sicut uter butyro conficiendo movetur, pudendis ex suis rem lactis spumæ similem (ﻤﻨﻰ) *velut e scaturigine ejaculasse, eamque in quoddam feminæ membrum condidisse, ita ut res illa, semen scilicet, ad breve tempus manens sub pristina illius natura, evaderet paullatim embryon, sanguineus grumulus, osa denique; postea vero hæc osa, carnibus superinduta, se movere incepisse, ac tandem ex visceribus in quibus latebat exivisse, ita tamen, ut ne quidem partem eorum minimam se-*

1 *Assiduitate viluerunt*, dijo San Agustín en el mismo sentido. (Vide *Tract. 24 in Joannem.*)

cum traheret fetus cum exiret, nec proinde periret mater ullumve in puerperio experiretur nocumentum? Quin immo infantem oculos aperuisse, ubera suxisse matris atque ex eis succum fluentem, qui antea in uberibus deficiebat, traxisse, quo quidem succo puer enutritus, gradatim evaderet artium inventionumque scientia peritus?... Immo potius, fortasse perexigua res ista, cujus origo tantum seminis stilla erat, illa porro quæ, nativitatis tempore, debilior fuit creaturarum omnium, evadat quam cito imperator strenuus, in conficiendo bello felicissimus, qui plerasque tandem orbis gentes sui arbitrii faciat et in ejus redigat potestatem!

¡Cuánto más admirable es esto, que el hecho de la resurrección! Y sin embargo, no nos maravilla, porque el hombre sólo se admira de aquello que no ha visto y cuya causa desconoce, y porque cabalmente la admiración es una afección anímica que sobreviene al hombre, siempre que contempla algo que jamás vió, ú oye alguna cosa por vez primera y cuya causa ignora [1].

---

1 Es cosa que extraña la identidad del pensamiento, que Algazel desarrolla en todo este capítulo, con el que Pascal sintetiza en las siguientes líneas:

CAPÍTULO 4.° Es el cuerpo para el alma como un velo que le oculta las esencias de las cosas. La muerte descorre ese velo, y entonces descúbrense al alma muchas cosas que antes le eran desconocidas.

(En este capítulo, el autor habla brevemente del sentido que tiene la balanza ó *mizán*, que el Alcorán menciona, para pesar las acciones humanas, después de la muerte. Dice que Dios puede muy bien hacer que, en el momento de la muerte, descubra el alma de repente el valor que sus acciones han tenido con relación á la otra vida, es decir, si han merecido la unión con Dios ó la separación de El, y la relativa cantidad de ese mérito ó demérito. Añade después que esto es lo que constituye en realidad la susodicha balanza; porque ésta, llámese peso, romana, astrolabio, regla, diapasón, etc.,

«No creo que haya más dificultad para creer la resurrección de los cuerpos... que para creer la creación. ¿Es más difícil reproducir un hombre que producirlo? Y si no se supiese lo que es la generación, ¿encontraríamos más extraño que un hombre saliese de una mujer sola, que de un hombre y de una mujer?»—(*Pensamientos de Pascal*, art. XVII, 22.)

consiste esencialmente en ser un instrumento, mediante el cual se aprecia el más ó el menos de algo susceptible de aumento y disminución. Esto es pues el *mizán* para las acciones humanas; luego hay que creer firmemente su existencia, por más que ignoremos si es ó no un instrumento material de determinada forma.)

Capítulo 5.° (Habla en él el autor de la cuenta ó cálculo que, según el Alcorán, hará Dios, el día del juicio, de las acciones humanas, y se limita á afirmar que para Dios no es imposible realizar ese cálculo en un abrir y cerrar de ojos, sin que por la rapidez se equivoque.)

Capítulo 6.° (٢٥) (En este capítulo trata del *camino ó puente* que, según el Alcorán, atraviesa el alma, como prueba para su salvación ó condenación.

Interpreta ese camino místicamente, en el sentido de el justo medio que el alma debe seguir entre los extremos viciosos, en el orden moral.)

La sutileza de ese camino no es comparable ni siquiera á la de un cabello; su super-

ficie es incomparablemente menor que el filo de una espada.

El símil más apropiado es la línea matemática que separa la luz de la sombra. Así como ésta línea carece fundamentalmente de extensión, y de ella no puede decirse que es luz ni sombra, sino que está á igual distancia de ambos extremos; así también Dios, al ordenar al Profeta que guiase á los muslimes por el camino ó *Asirat* recto, y nosotros al rogar al Señor que enderece nuestros pasos por esa misma vía, se entiende en ambos casos que hemos de obrar siempre escogiendo el justo medio entre los extremos que son viciosos. Así por ejemplo, la liberalidad es el término medio entre la prodigalidad y la avaricia; el valor, entre la temeridad y la cobardía; la modestia, entre la soberbia y la bajeza, y así en los demás hábitos morales. En estos ejemplos se ve que siempre hay dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, entre los cuales está el justo medio á igual distancia de ambos extremos, el cual debemos seguir, ya que el Profeta dice que, en todos los órdenes, lo mejor es el medio.

La razón en que se apoya esta interpretación es la siguiente: La perfección del hombre estriba en asemejarse á los espíritus angélicos. Ahora bien; éstos se hallan por completo exentos de esos vicios extremos, opuestos entre sí. Pero en cambio el hombre no puede en absoluto y por completo eximirse de ellos. Y como por prescripción divina, debe el hombre procurar en sí propio cierta semejanza de dicha exención, ya que no le sea posible la realidad de la misma, habrá de seguir aquel justo medio, sin inclinación á los extremos viciosos, en el cual consiste la virtud.

Póngase una hormiga en el interior de un anillo de hierro enrojecido al fuego, y como por natural instinto huye del calor, buscará el centro para no morir abrasada, porque el centro es el punto que equidista de los de la circunferencia candente [1].

Así como ese punto céntrico carece de ex-

---

1 Toda esta doctrina de que *in medio sistit virtus*, y hasta el ejemplo de la hormiga está en el *Ihia*, III, 70 y 71.—Vide etiam, *Ihia*, III, 117 al principio, y 42 y 47.

tensión, de igual modo el *Asirat* es más sutil que un cabello, porque (٣٦) es inextenso.

Y así se comprende cuán difícil, ó mejor, imposible, es para el hombre mantenerse en este mundo dentro de esa estrecha vía. Porque ¿quién será capaz de sentir igual amor á dos mujeres?

Por eso, el que consigue sostenerse en él, sin inclinación hacia los viciosos extremos, atravesará el *Asirat* del otro mundo sin inclinación alguna, con perfecta rectitud, porque en esta vida habituó su espíritu á esa equidad moral, que por la persistencia se ha convertido en atributo como innato de su alma. La costumbre es una quinta naturaleza [1].

Por esto dice el profeta: «Pasará el creyente sobre el *Asirat* como un relámpago arrebatador.»

Capítulo 7.° Es preciso admitir como verdaderos, puesto que son posibles, los placeres de la comida, bebida y matrimonio

---

1 No creo errata del texto el llamar al hábito *quinta*, y no *segunda*, naturaleza. Algazel seguramente entiende aquí por naturalezas los cuatro elementos de la física peripatética.

que el Alcorán promete para el cielo. Pero estos placeres han de tomarse en tres maneras: como placeres reales de los *sentidos*, como deleites de la *imaginación*, y como goces de la *inteligencia*.

1.°: *Sensibles*, después que el espíritu vuelva á unirse con el cuerpo, según hemos dicho en capítulos anteriores. Oponen algunos, que ciertos placeres corpóreos no son apetecibles, como v. g., el de los ríos de leche. Mas, debe tenerse en cuenta que esas cosas y otras semejantes se les predica á la multitud, á fin de exagerar á sus ojos el placer del paraíso, ofreciéndoles el colmo de sus deseos; porque, usando cada clase de la sociedad y cada nación diferentes manjares, bebidas y vestidos, en el paraíso tendrán todo lo que deseen, según lo ha prometido Dios. Puede también ser, que Dios emplee esas hipérboles, al hablar de los placeres de la otra vida, aludiendo á la visión intuitiva de la divina esencia.....

2.°: *Placeres de la fantasía.* A nadie se le oculta que esos placeres nada tienen de imposible para la otra vida. Serán semejantes

á los deleites que experimentamos en el sueño, con la diferencia de que estos últimos son más viles y despreciables, porque pronto se acaban. Si, lejos de ocurrir así, fuesen duraderos, no haríamos distinción entre ellos y los deleites reales y sensibles, á causa de que las *imágenes* deleitan al hombre en cuanto *impresas* en la fantasía y en los sentidos, no en cuanto *existentes* en la realidad, fuera del sujeto. Si tuviesen real existencia fuera del *yo*, pero no estuviesen impresas en el sentido, ningún placer experimentaría el sujeto. Por el contrario, si, persistiendo lo impreso en el sentido, dejase de existir el objeto real exterior, todavía continuaría el deleite.

Ahora bien, la fantasía puede en este mundo inventar imágenes; pero éstas, como inventadas, son puras quimeras, es decir, no son sensibles, impresas en el sentido de la vista; y por esto, aun cuando la imaginación se forjase una imagen extremadamente hermosa, aunque creyese tenerla presente y estarla viendo, no sería muy grande el placer, porque no la vería en realidad y con los

ojos. Así ocurre en el sueño. Mas, si al hombre le fuese dable el imprimir dicha imagen en el sentido de la vista, así como puede imprimirla en su imaginación, entonces (٢٧) sí que el deleite que experimentara vendría á ser tan grande, como el que le produce la realidad física exterior.

Pues bien; cabalmente en esto tan sólo se diferencia la vida presente de la futura: en que el hombre poseerá ese poder perfecto de imprimir en su propia vista cuantas imágenes quiera; todo lo que desee, se le presentará inmediatamente, y así, el desear una cosa será ya causa para imaginarla, y el imaginarla será causa para verla, es decir, para que su imagen quede impresa en el sentido de la vista; en suma, no vendrá á su imaginación cosa alguna, á la que se sienta inclinado, sin que esa cosa exista, en cuanto que la verá. Y á esto alude el Profeta cuando dice que «el paraíso es un mercado en el que se venden las imágenes»; donde la palabra *mercado* significa el beneficio divino por el cual el hombre poseerá ese incomparable poder de inventar imágenes á medida de su

voluntad, y de imprimirlas en el sentido de la vista de una manera permanente, mientras quiera, sin estar expuesto, como ocurre en el sueño durante esta vida, á que cese la impresión independientemente de su albedrío.

Y este poder aún lleva ventajas en perfección y extensión al de la creación misma de realidades exteriores al sujeto; porque toda cosa real, exterior al sujeto, no puede existir en dos lugares á la vez; y por tanto, mientras el sujeto anda preocupado por unirse con una cosa, verla ó tratarla, resulta apasionado por ella, pero impedido de ocuparse en las demás. En cambio, ese poder (que tendrá el hombre en la otra vida) es tan amplio, que está exento de todo pesar, porque no encuentra obstáculos; hasta el punto de que, si desea contemplar, v. g., mil personas en mil lugares diferentes y bajo un mismo aspecto, las verá tal y como le vino á las mientes. Eso no puede tener lugar en este mundo, porque las cosas reales, exteriores al sujeto, no pueden existir á la vez en más de un lugar. Luego el poder de la fantasía en el otro mundo será más completo que en éste.

3.º: *Placeres de la inteligencia.* Los deleites sensibles, de que habla el Alcorán, han de considerarse, por fin, como semblanzas de otros placeres espirituales que nada tienen de común con lo sensible. Y estas semblanzas tienen el objeto de hacernos comprender que dichos deleites espirituales serán múltiples y diversos, tanto como lo son los placeres sensibles de que nos habla el Alcorán.

Supongamos, en efecto, que alguien viese en sueños verdes praderas, fertilizadas por mansos arroyuelos y por caudalosos ríos de leche, vino y miel; árboles de cuyas ramas pendiesen como fruto preciosas piedras, perlas y jacintos; suntuosos alcázares fabricados de oro y plata; tronos incrustados de rico aljofar; agraciados rostros y esclavos respetuosamente inclinados ante él en disposición de servirle.

Es claro que el intérprete explicaría ese sueño como augurio de alegría. Pero no todo lo soñado permite interpretarse en un sentido único de gozo, sino que se debe entender cada parte del sueño como signo de una especie de alegría y contento; v. g., para sig-

nificar el placer que proporciona la ciencia, el que nos produce el gobierno, la alegría que da la victoria sobre los enemigos, el gusto que se encuentra viendo á nuestros amigos, etc.; y aunque todos estos sentimientos están comprendidos bajo el nombre común de placer ó deleite, sin embargo difieren entre sí por grados de mayor ó menor gusto.

Pues bien; de esta misma manera deben entenderse los deleites espirituales de la vida futura, no olvidando, empero, que esos deleites son de los que ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni en el corazón del hombre caben. [1]

Todas estas tres (٢٨) maneras son posibles en los deleites del paraíso; así, puede muy bien suceder que uno los disfrute en su triple aspecto de sensitivos, imaginativos é intelectuales, y puede también ser que cada persona los disfrute bajo uno solo de esos tres aspectos, según su aptitud. Los que vivieron, por ejemplo, ligados á lo sensible, aquellos cuyo corazón se ha enamorado tan

1 Frase alcoránica, plagio de la sentencia tan conocida del *Apóstol.*

sólo de lo que aparece, de lo fenoménico, sin abrir jamás los ojos del espíritu á la realidad, á la esencia íntima de las cosas, claro es que no encontrarán gozo en los deleites del paraíso, más que tomados sensiblemente. En cambio, los ilustrados, que tuvieron como cosa despreciable al mundo fenoménico y á los placeres de los sentidos, recibirán gozos espirituales en la medida necesaria para saciar sus ávidos deseos. Porque el paraíso es un estado en el que cada cual poseerá todo lo que apetezca; y siendo tan diversos los deseos de los hombres, no es inverosímil afirmar que también lo serán los placeres del paraíso; porque el poder de Dios no tiene límites; y la facultad del hombre es incapaz de comprender las maravillas de esa omnipotencia. Por eso, la misericordia de Dios ha revelado á la humanidad por los profetas la parte de esas maravillas que es capaz de entender. Y por esto, es preciso creer verdad lo que se entienda, y no rechazar lo que no se entienda, lo que esté más allá del límite de la inteligencia, con tal que no repugne á la generosidad de Dios.

Capítulo 8.° (En este capítulo de poca importancia filosófica, el autor se propone explicar racionalmente el sentido y el valor que tienen las peregrinaciones realizadas á los lugares santos ya de los profetas ya de los que murieron mártires por la fe del islam. Sostiene que con esas visitas se obtiene más fácilmente la intercesión de los bienaventurados, que como ya están separados del cuerpo y viven en íntima comunicación con los espíritus angélicos, pueden conocer mejor nuestras necesidades y escuchar nuestros votos, y obtener de Dios el auxilio ó gracias que solicitamos. Y la razón que aduce es de analogía: aun en este mundo, durante el sueño conocemos cosas de la vida futura; y como el sueño es hermano de la muerte, *á fortiori* podrán conocer las almas de los bienaventurados, desde el otro mundo, las cosas que en éste acaecen. Luego sólo es preciso llamar su atención, mediante plegarias y fervorosas oraciones, para que atiendan á nuestros ruegos.

Extiéndese luego en consideraciones acerca del mérito de las reliquias de los profetas

y santos, y termina justificando, mediante razones de congruencia, la costumbre de colocar, en los sepulcros, ejemplares del Alcorán, de leer azoras del libro sagrado ante las sepulturas, de poner entre las manos de los difuntos papeles con versos alcoránicos, etc., como medio para obtener de los ángeles, por intercesión del Profeta, disminución del castigo que en la fosa sufre el difunto, según las creencias del islam. Y téngase en cuenta que esa virtud la poseen todas esas reliquias directas é indirectas, *ex opere operato*.)

Cierto es (~.) añade, que este género de relaciones no puede demostrarse por razones metafísicas; pero ya se ha visto en todo este tratado que, más allá de lo que la inteligencia percibe, existen realidades que la revelación enseña, y cuyo conocimiento está reservado á Dios y á los profetas, que son los medianeros entre Dios y sus siervos.

Si todos los sabios juntos no podrían dar explicación adecuada de determinados fenómenos naturales, ¿cómo pretenderá el hombre penetrar hasta la esencia de las verdades sobrenaturales que encierra la revelación, de

sus preceptos y prohibiciones, de sus promesas y amenazas?

¡El entendimiento humano es débil, y su esfera de acción es bien limitada, para que pueda escudriñar estas maravillas y misterios!

EPÍLOGO

He procurado, hermano mío, confirmar algunas de aquellas verdades á cuyo esclarecimiento me ha sido dable arribar. Recomiéndote vivamente la fe en todas las cosas que enseña la revelación, sin que pretendas escudriñar su esencia. ¡Dios nos libre de esto último!

Con su ayuda, pienso enviarte pronto otra joya que también has de guardar avaramente. Su título será: «Aquello que con avaricia ha de guardarse oculto aun para los mismos iniciados [1].» Su utilidad y conveniencia es mayor todavía que la del libro presente; porque en éste hay cuestiones que ya las

---

[1] المضنون به على اهله

demostré en otros muchos libros, y cuestiones, cuya demostración la he reservado para la próxima obra que te prometo.

Por lo que respecta á este libro (que aquí termino), fué mi propósito al componerlo, demostrar en él verdades que en ninguna de mis otras obras demostré, á excepción del *Ihya Ololum*, en el cual hay explicaciones y aclaraciones de alegorías que no entienden sino los iniciados.

Almadnún pequeño [1]

El doctor Abuhámid Algazel, el más ilustre de los ascetas, el apologista del islam, el ornamento de la religión, el prototipo de los doctores, el modelo y ejemplar de las dos escuelas [2], fué interrogado acerca del sentido que las palabras *adecuación, soplo* y *espíritu* [3] tienen en el siguiente versículo del Alcorán [4]: «Cuando lo hube adecuado, soplé en él de mi espíritu.»

---

1 Se le conoce también por el título siguiente: *Soluciones de Algazel á los problemas de la vida futura.*

2 Parece referirse á los filósofos y á los sufíes, es decir, á los partidarios de la ciencia adquirida y á los de la infusa.

3 التسوية النفخ الروح

4 En este texto se habla del origen del hombre por Dios.

Respondió: La *adecuación* es aquel acto en virtud del cual el sujeto (que es el barro respecto de Adán, y el semen, respecto de sus descendientes) queda apto ó dispuesto para recibir el espíritu, mediante la depuración y proporción justa de la mezcla [1].

Lo que está dotado solamente de sequedad, como la piedra ó el polvo, no es combustible. Tampoco lo es lo meramente húmedo, como el agua. El fuego no prende, sino en algo compuesto de humedad y sequedad; pero no en cualquier compuesto, porque el barro reune esa doble propiedad, y sin embargo no es combustible. Es además preciso que el barro experimente sucesivas transformaciones naturales, hasta que se convierta en planta ó vegetal, el cual ya es sujeto apto para que en él prenda el fuego y emita llamas.

---

1 المزاج. Con esta palabra transcribieron los árabes la griega *mixis* de la física peripatética (que los latinos convirtieron en *mixtio)* para significar la unión de los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, al constituir los cuerpos compuestos, que por eso se les llama también *mixtos*.

Ahora bien; de idéntico modo el barro, después de que Dios lo haya hecho pasar sucesiva y gradualmente á través de varias especies ó categorías de seres, llegará á ser una planta. El hombre la come, y así se transforma en sangre. Una facultad ó potencia, que en todo animal existe, extrae de la sangre su quinta esencia, lo más purificado de ella. Esta esencia, que es el semen, está más cerca que la sangre misma, de aquella proporción justa. El semen, al ser recibido en el útero, mézclase con el licor prolífico femenino, y adquiere así una más justa proporción. El calor del útero, al cocer la tal mezcla, aumenta su depuración hasta el punto de que todas y cada una de sus moléculas llegan á adquirir la última disposición para recibir el espíritu y retenerlo. Y á la manera que la mecha de la lámpara, al empaparse de aceite, está ya en aptitud para recibir y retener el fuego, el semen, una vez terminada su justa adecuación y depuración, merece, se hace digno de recibir un espíritu que le rija y le gobierne. Y Dios, el ser generoso por excelencia, el ser que da á todos

los seres (٣) su merecido, el ser que otorga á todo el que está dispuesto aquello de que es susceptible y en la medida de su aptitud y disposición, sin poner obstáculos de ningún género ni dejarse llevar de la avaricia, emite el espíritu que, emanando de los tesoros de su generosidad, únese estrechamente con el semen.

La adecuación, pues, significa el conjunto de todos esos actos á que se ve sometido el semen en las transformaciones sucesivas que determinan en él la cualidad de esa justa y adecuada proporción.

Pregunta. Y ¿qué es el *soplo?*

Respuesta. Aquello con lo cual se enciende la luz del espíritu en la mecha del semen. En el soplo hay que distinguir dos cosas: su forma ó esencia y la consecuencia ó efecto que produce. Su forma consiste en extraer ó sacar el aire del interior de los pulmones del que sopla hacia el interior del objeto al cual se sopla, á fin de que la leña combustible arda. El soplo es pues la causa de esta combustión. Ahora bien; respecto de Dios, es absurdo atribuirle el soplo, en el sentido

este de causa [1]; pero no repugna atribuirle el efecto. Sin embargo, en sentido trópico se emplea el nombre de la causa, para significar el efecto producido por ella, aun cuando el acto al cual se le atribuye (en virtud de la metonimia) no sea de la misma forma ó esencia que el acto del cual la metonimia se ha tomado. Un ejemplo aclarará esta doctrina. Dice el Alcorán: «Dios está airado contra ellos y tomará venganza.» La palabra *ira* significa una especie de alteración en el sujeto que está airado, alteración que le perjudica. Su consecuencia ó efecto es la perdición y el sufrimiento de aquel contra el cual se tiene la ira. En ese texto, pues, se toma la ira por su efecto, igualmente que la venganza. Pues de idéntico modo, en el texto que nos ocupa, se toma el soplo por su efecto ó consecuencia, aunque ésta sea de distinta naturaleza ó forma que el soplo físico.

P. Cuál es la causa que enciende la luz del espíritu en la mecha del semen?

---

1 Es decir: Dios no puede soplar, en el sentido de extraer el aire de sus pulmones.

R. Es un atributo en el agente, y un atributo también en el sujeto apto. El atributo del agente es la generosidad divina, que comunica liberalmente la existencia á todo lo que goza de aptitud para existir; porque es condición de su mismo ser el derramarse, el difundirse, sobre toda esencia que recibe la existencia. Este atributo se llama *poder*, y se asemeja á la difusión de la luz del sol sobre todo sujeto apto para ser iluminado, cuando entre ambos no existen velos que lo impidan, ó sea sobre los objetos colorados, sin contar la atmósfera que, aun careciendo de color, es iluminable.

El atributo en el sujeto apto, es la proporción ó temperamento justo que sobreviene mediante la adecuación, y se asemeja al pulimento ó bruñido del hierro. En efecto, el espejo [1], cuya superficie esté velada por la herrumbre ú orín, no será apto para reflejar la imagen de un objeto, aunque éste se coloque enfrente; pero, si se coloca el objeto delante del espejo, y un bruñidor se dedica

1 Refiérese el autor á los espejos metálicos.

á pulimentar la superficie, tan pronto como termine su tarea, aparecerá la imagen reflejada perfectamente. Pues de igual modo, tan pronto como sobreviene dicha adecuación al semen, aparece en éste el espíritu, de parte del Creador, sin que arguya esto alteración alguna en el Creador; antes por el contrario: si el espíritu aparece en este momento preciso y no antes, es debido únicamente á la alteración que ha sufrido el sujeto, en virtud de estar ya adecuado ahora, y no antes; á la manera que, en el ejemplo anterior, la imagen está idealmente emanando del objeto sobre el espejo constantemente, sin alteración alguna en ella; y sin embargo, si no aparece reflejada antes, no es porque la imagen no esté dispuesta á imprimirse en el espejo, sino porque el espejo no está pulimentado y dispuesto á reflejarla.

P. Y ¿qué es la difusión ó desbordamiento (del espíritu sobre el semen)?

R. No hay (٤) que entender aquí la palabra *desbordar* ó *difundir*, en el sentido en que se aplica al agua que se derrama de un vaso sobre la mano, porque esta interpreta-

ción envuelve la idea de división del agua, quedándose una parte en el vaso y juntándose otra parte con la mano. Mejor será entenderla en el sentido en que se aplica á la luz del sol que se difunde sobre la pared. Y aun así convendrá rectificar antes el error de algunos que creen que la luz del sol se divide en rayos desde la fotosfera solar, los cuales se adhieren á la pared, difundiéndose por su superficie. No hay tal: la luz del sol es sólo causa de que aparezca en la pared, susceptible de iluminación, una cosa análoga en la lucidez á la luz del sol, aunque más débil que ella. Lo mismo sucede con la imagen que de un objeto emana sobre un espejo: no es que de la figura del hombre, que está mirándose, se desprenda una parte para unirse con el espejo; sino que aquella figura del hombre es causa de que aparezca una imagen semejante en el espejo apto para reflejarla. No hay pues en ambos casos división y unión, sino mera y pura causalidad. Y de este modo también, la generosidad divina es causa de que aparezca la luz de la existencia en toda esencia apta para

existir: á lo cual se llama difusión ó emanación.

P. Explicaste ya lo que es la *adecuación* y el *soplo*. Pero ¿qué es el espíritu? ¿cuál es su esencia? ¿es acaso algo que reside en el cuerpo, como el agua en el vaso ó como el accidente en la sustancia, ó es una sustancia subsistente en sí misma? Y en este último caso ¿ocupa espacio ó no? Y si lo ocupa ¿en qué lugar está? ¿en el corazón, en el cerebro ó en algún otro órgano? Mas, si no ocupa espacio ¿cómo es una sustancia que no ocupa espacio?

R. Esto es querer penetrar el misterio del espíritu, misterio que no permitió Dios al Profeta que lo revelase, sino á los hombres dignos de conocerlo [1]. Si tú eres de ese número, escucha.

Has de saber que el espíritu no es un cuerpo que resida en el organismo humano, como reside el agua en los vasos, ni un accidente que subsista en el corazón ó en el cerebro, como subsiste el color negro en el ob-

---

1 Vide *Ihía*, I, 75.

jeto de este color ó como la ciencia subsiste en el sabio. El espíritu es una sustancia, no un accidente. En efecto: el espíritu se conoce á sí mismo, conoce á su Creador, conoce los *inteligibles*. Estos actos de conocer son accidentes. Siendo, pues, el espíritu sujeto de ellos, subsistiendo ellos en él, tendríamos que el accidente subsistiría en el accidente, lo cual es absurdo, ininteligible. Además, un solo accidente no da por resultado más que una sola cosa en el sujeto que lo sustenta, mientras que el espíritu da por resultado dos juicios distintos, pues en ocasiones conoce á su Creador, y se conoce á sí mismo. Todo lo cual demuestra que no es un accidente, porque del accidente no pueden predicarse tales propiedades.—Tampoco es cuerpo. En efecto: el cuerpo es divisible físicamente, mientras que el espíritu no admite tal división, porque si la admitiese, podría subsistir en una de sus partes la ciencia de una cosa, y en otra de sus partes, la ignorancia de la misma cosa; por consiguiente, el espíritu sería, á un tiempo mismo, cognoscente é ignorante de un mismo objeto, lo

cual es contradictorio por tratarse de un mismo sujeto. No envuelve contradicción suponer que en dos partes distintas del ojo subsistan la blancura y la negrura; pero sí repugna que la ciencia y la ignorancia de un mismo objeto residan en un mismo individuo, aunque no repugnaría si se tratase de dos individuos distintos. Queda también demostrado que el espíritu es único (c) y, según el sentir unánime de los sabios, es una parte indivisible idealmente, ó mejor, una cosa que no se puede dividir, porque la palabra *parte* no es propia del espíritu, ya que la parte dice relación al todo, y en el espíritu no existe un todo, luego no hay tampoco parte; á no ser que se tome la palabra *parte* en el sentido en que se toma cuando decimos: «El uno es parte del diez»; porque, cuando tú tomas el conjunto de las partes que constituyen al diez en su ser de diez, el uno es parte de su totalidad. Pues así también, cuando tomas el conjunto de todos los seres, ó el conjunto de entidades que constituyen al hombre en su ser de hombre, entonces el espíritu es una parte de aquella to-

talidad.—Entendido ya que el espíritu es una cosa que no puede dividirse, resta sólo dilucidar si ocupa ó no espacio. Es absurdo que ocupe espacio, porque todo ser de esta condición es divisible físicamente; ahora bien, el átomo idealmente indivisible repugna que sea físicamente divisible. Esta repugnancia se puede probar con argumentos matemáticos y metafísicos; pero la prueba más sencilla se reduce á lo siguiente: Supongamos un átomo A en medio de otros dos B y C. Seguramente que cada uno de estos dos tocarán al primero en un punto distinto. Luego será posible que en el punto del átomo A, en que le toca el átomo B, resida la ciencia, y en el otro punto, en que le toca el átomo C, resida la ignorancia. Y por consiguiente será posible que el átomo A sea cognoscente é ignorante de una misma cosa, al mismo tiempo. Y ¿cómo no? supongamos una superficie plana compuesta de átomos indivisibles idealmente. De seguro que la cara que esté frente á nosotros y que vemos, será distinta de la otra cara que no vemos, porque lo único no es visible é invisible al

mismo tiempo. Y si el sol está frente de una de las dos caras, ésa se iluminará, pero no la opuesta.—Una vez, pues, que se ha demostrado que el espíritu no admite división física ni ideal, resulta evidente que subsiste en sí mismo, sin ocupar espacio en modo alguno [1].

P. Y ¿cuál es el constitutivo de esta esencia, cuáles los atributos de esta sustancia, cuál el modo de su enlace con el cuerpo? ¿Está dentro ó fuera del cuerpo? ¿Está unido ó separado de él?

R. Ni está dentro ni fuera, ni unido ni separado; porque la atribución de estas propiedades sólo compete á lo corpóreo que ocupa un lugar en el espacio, y el espíritu ni es cuerpo ni ocupa lugar; luego está exento de ambas propiedades opuestas. De la misma manera, la piedra ni conoce ni ignora, porque el conocer y el ignorar se atribuyen sólo con propiedad á la vida, y la piedra no es viviente; por lo tanto estará exenta de esos dos atributos opuestos.

---

1 Vide supra, pág. 201-202, nota.

P. Pero el espíritu está sujeto á alguna relación local?

R. El espíritu está exento de residir en un lugar y de unirse con los cuerpos y de ser determinado por las relaciones locales; porque todas éstas son propiedades de los cuerpos y accidentes suyos, mientras que el espíritu ni es cuerpo, ni accidente corpóreo.

P. Por qué se le prohibió al Profeta la revelación de este misterio, es decir, la explicación de la esencia del espíritu, por medio de aquellas palabras del Alcorán: «Dí: el espíritu es (del mundo) del mandato de mi Señor?» [1]

R. Porque las inteligencias no lo admitirían. Los hombres son de dos clases: 1.ª Aquellos cuya inteligencia está dominada por la ceguera, los cuales ni siquiera aceptan ni reconocen la espiritualidad respecto de los atributos divinos. ¿Cómo habrían pues de reconocerla respecto (٦) del hombre? Tales son los Carramíes y Hambalíes [1] y en

1 قل الروح من امر ربي Más adelante explica el autor el sentido de estas palabras.

1 Vide sobre ambas sectas El Xahrastaní, p. 79

general todos aquellos á quienes vence la ceguera intelectual con tal fuerza, que hacen á Dios cuerpo, porque no conciben un ser que no sea cuerpo, del cual pueda decirse dónde está. Otras inteligencias menos rastreras han conseguido levantar algo más sus miras, negando de Dios la corporeidad; pero, sin poder elevarse á negar los accidentes corpóreos, atribuyen á Dios relación local. 2.ª Otros, por fin, á saber, los Axaríes y Motáziles, concluyen por admitir la existencia de un ser incorpóreo y exento de dichas relaciones de lugar.

P. Y ¿por qué no es lícito revelar á estos últimos el misterio del espíritu?

R. Pues porque éstos creen absurdo atribuir tales propiedades (la incorporeidad y exención de relaciones locales) á cualquier ser distinto de Dios. Así es que, si defiendes tal doctrina en presencia de alguno de ellos (Axaríes ó Motáziles), te declaran infiel y dicen que te atribuyes á tí mismo propiedades que son exclusivas de Dios, y que por tanto te predicas de tí la divinidad en cierto modo.

P. Y ¿en qué se fundan para sostener que ese atributo no puede ser propio de Dios y de la criatura?

R. Porque dicen que, así como repugna, de los seres que ocupan un lugar en el espacio, el que se junten dos en un mismo lugar, así también repugna el que se junten dos seres que no ocupen lugar en el espacio; porque la razón del primer absurdo, es decir, de que repugne la unión de dos cuerpos en un mismo lugar, consiste en que no se distinguiría el uno del otro. Pues, de la misma manera: si existiesen dos seres, cada uno de los cuales no estuviera en lugar alguno ¿por dónde se les habría de distinguir y diversificar? Y por esto también dicen que dos colores negros no se juntan en un mismo sujeto; hasta tal punto, que llegan á decir: dos seres, semejantes en todo, repugnan.

P. Fuerte es, en verdad, esta objeción. ¿Cómo se contesta?

R. Pues se contesta diciendo que yerran, al pretender que la distinción proviene solamente del lugar. La distinción proviene de tres fuentes: 1.ª del lugar, v. g., dos

cuerpos que ocupan dos lugares; 2.ª del tiempo, v. g., dos colores negros en una misma sustancia, en dos tiempos; 3.ª de la definición y esencia, v. g., los accidentes distintos de un mismo sujeto, como el color, el sabor, la frialdad y la humedad en un solo cuerpo; en efecto, el sujeto en que residen es uno solo, también lo es el tiempo, y sin embargo son accidentes diversos porque su esencia y definición es distinta: el color se distingue del sabor por su esencia, no por el lugar, ni por el tiempo; la ciencia, el poder y la voluntad esencialmente también se distinguen, aunque sea uno mismo su sujeto. Luego, si se conciben *accidentes* distintos por su esencia, *á fortiori* cabe concebir que existan *seres sustanciales* que se distingan por su esencia respectiva, y que no ocupen lugar.

P. Existe otra prueba de la imposibilidad de lo que dices [1], más evidente aún que esa (en que se fundan los Axaríes), y es que entonces se incurriría en el error del *antropo-*

---

1 Es decir, de que el espíritu sea algo incorpóreo y que no ocupe lugar.

morfismo, al afirmar respecto del espíritu la cualidad que es más propia de Dios.

R. ¡De ninguna manera! No hay *antropomorfismo* en decir que el hombre es viviente, cognoscente, potente, oyente, vidente y hablante, y afirmar luego estos mismos atributos respecto de Dios; porque esos atributos no son la cualidad más propia de Dios. Del mismo modo: la exención de lugar y relaciones locales no es la cualidad más propia de Dios. Esta cualidad es la *subsistentia a se* [1], es decir, que Dios es subsistente en su misma esencia, mientras que los demás seres subsisten por El: Dios existe (V) por sí, no por otro, y las demás cosas existen, no por sí mismas, sino por El. Más aun: las criaturas no tienen, por su propia esencia, sino la privación, la nada; la existencia la tienen por otro, sobreañadida, *per modum accidentiæ* [2]; en cambio, Dios tiene la existencia esencial, no accidental ó sobreañadida, y este modo de

1 القيوم

2 على سبيل العارية

ser, es decir, la *aseidad* [1], es exclusivo de Dios.

P. Expusiste hasta aquí el sentido de las palabras *adecuación, soplo* y *espíritu;* mas no has explicado el sentido de esa relación (que en el texto se establece entre el espíritu humano y el espíritu divino), es decir, porqué el texto alcoránico refiere el espíritu humano al espíritu divino, como á su origen; pues, si esa relación sólo quiere decir que el espíritu humano existe por el divino, entonces igual puede decirse de los demás seres. Algo más debe significar, porque primeramente dice el texto: «Yo he creado al hombre del barro»; y después añade: «Y cuando lo hube adecuado, soplé en él de mi espíritu». Ahora bien, si con eso quiso decir que el espíritu humano es una parte de Dios, emanada de El sobre el organismo..... esto equivaldría á partir la esencia divina, lo cual tú mismo has declarado absurdo, cuando has dicho que la emanación del espíritu no había

---

1 القيومية — Esta demostración puede verse más desenvuelta en varios pasajes del *Ihía*, especialmente en el tomo IV, pag. 62.

de entenderse al modo de separación de una parte de Dios.

R. Eso es como si el sol dijera, caso de que pudiese hablar: «Yo hago emanar de mi luz sobre la tierra». Esta frase sería verdad; pero la relación, en ella establecida, habría de entenderse en el sentido de que la luz que cae sobre la tierra es del mismo género que la solar, bajo algún aspecto, aunque sea muchísimo menos intensa que ella. Pues así también: ya he dicho que el espíritu humano está exento de lugar y de relaciones locales, y dotado además de la potencia de conocer y entender todas las cosas. En esto, pues, tiene una analogía y semejanza relativa con Dios, que no tienen los seres corpóreos.

P. ¿Qué significa aquel texto del Alcorán: «Dí: el espíritu es (del mundo) del mandato de mi Señor»? Qué sentido tienen las frases *mundo del mandato* (الأمر) y *mundo de la forma exterior* (الخلق)? [1]

---

1 Esos dos mundos, como puede verse por la respuesta, son el mundo de los espíritus y el de los cuerpos, ó el mundo inteligible y el sensible. Hé

R. Lo que está sujeto á dimensión y cantidad, es decir, el mundo de los cuerpos y de sus accidentes, se dice que es *mundo de la forma exterior*, porque ahí la palabra الخلق no se toma en el sentido de *crear*, ó *hacer de nada*, sino en el de *formar*, *figurar*, *dar determinadas dimensiones* á una cosa [1]. Así es muy corriente decir *la forma* de una cosa, por su *dimensión ó cantidad*. Y en este mismo sentido dijo el poeta:

---

aquí la definición que trae el *Diccionario de términos técnicos de Calcuta* (III, 1054): «عالم الأمر se emplea para significar el mundo inextenso é inmaterial, es decir, las inteligencias (de las esferas celestes) y las almas (humanas). Los sufíes le llaman también عالم الغيب y عالم الملكوت. Así también, se emplea la frase عالم الخلق para significar el mundo material, es decir, las esferas celestes, los cuatro elementos y los tres engendrados (los minerales, vegetales y animales). Los sufíes le llaman también عالم الملك و الشهادة.»

1 El equívoco nace de que la raíz خلق significa *crear* y *dar una medida a una cosa*.

En verdad que tú cortas lo que mides.
No como otros, que miden y no cortan [1].

Por el contrario, lo que carece de cantidad y medida se dice que es del *mundo del mandato del Señor*, y se le llama así en virtud de la semejanza á que antes hemos aludido [2]. Comprende pues este muudo todos los seres del género inmaterial, como los espíritus angélicos y las almas humanas, es decir, todas las cosas exentas de facultades sensibles, así como de toda relación con el espacio y el lugar, y que por esto no están sujetas à dimensión y medida, á causa de que son inextensas.

P. Pero ¿es que pretendes que el espíritu es increado? En tal caso, será eterno.

R. Algunos hay que así opinan; pero tal opinión es un absurdo. Lo que yo digo es que el espíritu es *no formado* (غير مخلوق),

---

1 Este verso parece aludir al hombre de caracter firme que cumple y lleva à cabo sus proyectos, à diferencia de los volubles y tornadizos que proyectan y no realizan.

2 Es decir, la semejanza entre Dios y el alma en la inmaterialidad.

en el sentido de que no está determinado por cantidad ni por dimensión, puesto que es indivisible y no ocupa espacio; pero digo que es *creado* (مخلوقة), en el sentido de que ha comenzado á existir y no es eterno.

Prolija es la demostración rigorosa de esta tesis, que exije muchas premisas; pero esto en nada daña á su verdad. Las almas humanas comienzan á existir sólo cuando (٨) el semen ha adquirido la disposición última para recibirlas, á la manera que la imagen sólo aparece en el espejo, cuando éste ha adquirido el pulimento, aunque el objeto existiera realmente antes de que el espejo esté pulimentado.

La demostración á que aludimos puede condensarse en lo siguiente:

Si los espíritus existiesen antes que los cuerpos, ó serían muchos en número ó uno solo. Es así que repugna su multiplicidad y su unicidad. Luego repugna que existan antes que los cuerpos.

Repugna su unicidad; porque, cuando los espíritus están ya unidos con los cuerpos, vemos, con evidencia inmediata, que es posi-

ble que ignore Amer lo que sabe Zeid; y si la sustancia inteligente de ambos individuos fuese una misma, seguramente que sería imposible que se juntasen en ella esos dos atributos contrarios, la ciencia y la ignorancia, como es imposible que se junten en Zeid solo. Y entendemos por sustancia inteligente el espíritu.

Repugna también su multiplicidad; porque lo *uno* no puede menos de duplicarse y dividirse, cuando es *cuanto,* extenso, como los cuerpos, que por eso son divisibles, porque están dotados de cantidad y de pluralidad de partes. Pero, en cambio, el ser que carezca de esa pluralidad, y de cantidad ó extensión ¿cómo va á dividirse?

Más aún; supongamos que los espíritus humanos son muchos en número, antes de unirse á los cuerpos. Una de dos: ó serán semejantes ó diversos entre sí. Mas las dos hipótesis son absurdas. La 1.ª, porque repugna que existan dos seres absolutamente semejantes. Así, es imposible que existan dos negruras en un solo sujeto, ó dos cuerpos en un mismo lugar; porque el ser *dos*

exige distinción, y en esos ejemplos no hay distinción alguna. En dos sujetos, ya sería posible, porque el uno se distinguiría del otro por razón del sujeto que serviría de principio de individuación. Igualmente sería posible que existieran dos seres en un mismo sujeto, pero en momentos distintos, porque el uno tendría un atributo de que el otro carecería, á saber, su individual y propia relación con aquel momento determinado del tiempo. En suma, pues, no existen realmente dos seres semejantes *en absoluto,* sino semejantes *relativamente* tan sólo, como cuando decimos: «Zeid y Amer son dos semejantes en la humanidad y corporeidad.» «La tinta y el cuervo son dos semejantes en la negrura.» También es absurda la 2.ª hipótesis, es decir, que los espíritus sean diversos, antes de su unión con los cuerpos. En efecto; la diversidad es de dos clases: por razón de la especie y de la esencia, como son diversos el agua y el fuego, ó el blanco y el negro; y por razón de los accidentes que no entran en la esencia, como son diversas el agua fría y el agua caliente. Ahora bien, los

espíritus humanos no pueden ser diversos por el primer concepto, puesto que todos convienen en la misma definición y esencia, y constituyen una sola especie. Tampoco pueden serlo por el segundo concepto, porque á la esencia única, solamente pueden diversificarla sus accidentes, cuando esté enlazada con los cuerpos y relacionada con ellos bajo algún respecto, porque es necesaria la diversidad en las partes distintas de los cuerpos, ya por estar éstas v. gr., próximas al cielo, ó separadas. Mas, en el caso contrario, es de todo punto imposible la diversidad.

Es probable que esta demostración exigirá para algunos mayor prolijidad y desenvolvimiento; pero lo dicho despertará la idea de lo omitido [1].

P. Pues ¿cuál es el estado de los espíri-

---

1 Algazel desenvuelve por completo este argumento contra los filósofos en el *Teháfot*, cuest. I, pág. 9-11.-Los versados en las doctrinas de la Escolástica no habrán podido dejar de advertir en toda esta demostración los principios de la teoría tomista sobre la individuación de los seres por la *materia signata quantitate*. Vide *Summa contra gentes*, lib. II, cap. XCIII.

tus, después de separarse de los cuerpos, cuando ya no tienen enlace alguno con ellos? Cómo son entonces muchos y diversos en número?

R. Porque han adquirido, después de su unión y enlace con los cuerpos, determinadas y varias cualidades de ciencia é ignorancia, pureza é impureza (٩), virtud y vicio, por razón de las cuales permanecen ya distintos en número. Así se explica su multiplicidad; en cambio, no se explica ésta, antes de la unión con los cuerpos, porque no hay causa alguna de distinción.

P. Y ¿qué significan aquellas palabras del Profeta: «Dios creó á Adán á su imagen ó forma»; ó como dice otra tradición, «á imagen del Misericordioso»? [1].

R. La palabra *forma* (الصورة) tiene varios sentidos. Empléase para significar cierta disposición ordenada de los puntos ó partes exteriores de la figura de un cuerpo, en virtud de la cual, unas partes están separadas de otras y difieren en su composición. Esta es la

---

1 Vide *Ihía*, I, 41.

forma sensible [1]. Empléase también para designar la coordinación de las ideas, que no son cosa sensible, y que, no obstante, guardan entre sí cierto orden, cierta relación de analogía, al componerse unas con otras. Esta coordinación se llama también *forma;* como cuando decimos *la forma de la cuestión, la forma en que acaecerá la resurrección, la forma de una cuestión matemática ó metafísica es ésta ó la otra.*

Esto supuesto, la forma á que se refiere el texto citado es esta última, la forma ideal; es decir, que Adán fué creado según la forma de Dios, en el sentido de que el espíritu humano y Dios tienen entre sí cierta analogía ó semejanza, la que antes hemos explicado, y que es triple: en la esencia, en los atribu-

---

1 ترتيب الاشكال ووضع بعضها من بعض واختلاف تركيبها — La dificultad de verter libremente esta definición hace más oscura la idea, de lo que es en sí misma. Quizá fuese más clara, vertida al latín, cuya concisión se adapta mejor al texto: «Coordinatio quædam partium, aliarumque positio extra alias, atque diversitas compositionis earum.» Vide *Quitabolcham* de ALGAZEL, edic. cit., pág. 4, 5 y 30, en donde contesta la misma pregunta.

tos y en las operaciones. 1.° En la esencia: la del espíritu es subsistente en sí misma, no es accidente, ni cuerpo, ni átomo que ocupe espacio, ni está en un lugar, ni tiene relaciones locales; no está unido al cuerpo y al mundo, ni separado de ellos; no está dentro ni fuera del organismo ó de los cuerpos del universo. Ahora bien, todo esto entra también como constitutivo de la esencia de Dios. 2.° En los atributos: el espíritu está dotado de vida, conocimiento, poder, voluntad, vista, oído y lenguaje, como Dios. 3.° En las operaciones: el principio del acto humano es la voluntad, cuyo influjo se manifiesta primero en el corazón; de éste nace un segundo impulso, merced al espíritu animal, que es un vapor sutil que llena el interior del corazón, el cual asciende hasta el cerebro; de aquí, nace un tercer impulso comunicado á los nervios que salen del cerebro, los cuales lo trasladan á los tendones y ligamentos insertos en los músculos; los tendones son arrastrados, y los dedos, v. g., se mueven, y con los dedos la pluma, y con la pluma la tinta, y prodúcese en la superficie del papel

la forma de lo que se ha querido escribir, á imagen de la forma conservada en el tesoro de la fantasía, porque mientras no haya en ésta una imagen ejemplar, es imposible que aparezca su copia en el blanco del papel. Ahora bien; quien analice cuidadosamente las operaciones de Dios, el modo de producir los vegetales y animales sobre la superficie de la tierra, mediante el movimiento de los cielos y de las estrellas y en virtud de la sumisión con que los ángeles le obedecen, cuando les manda mover las esferas, conocerá que el gobierno del hombre en su mundo, es decir, en su cuerpo, es como el gobierno del Creador en el mundo grande; y verá claramente que el corazón del hombre es, respecto de aquel gobierno, lo que el *trono* divino [1], respecto del gobierno del universo; que

---

1 العرش — La cosmogonía musulmana supone que Dios comenzo la creación del universo por la de su trono y asiento; esta doctrina es interpretada por los filósofos en el sentido de que Dios comenzó la creación por la esfera más elevada de los cielos. (Vide *Diccionario de términos técnicos de Calcuta*, III, 981.)

el cerebro es como el *asiento* [1]; que los sentidos son como los ángeles, los cuales también obedecen á Dios necesaria y fatalmente, sin poder contradecir sus órdenes; que los nervios y los miembros son como los cielos; que el poder ó facultad motriz de los dedos es como el apetito natural y necesario que reside en los (١٠) cuerpos [2]; que el papel, la pluma y la tinta son como los elementos, los cuales dan origen á los compuestos, merced á su aptitud para la unión, composición y separación; que el espejo de la fantasía, en fin, es como la *lámina guardada* [3]. Quien se penetrare bien de la esencia de ese paralelismo, entenderá el sentido de las palabras del Profeta: «Dios creó á Adán á su imagen.» Y aunque es problema de oscura y difícil solución éste, relativo al orden de las opera-

1 الكرسي

2 الطبيعة المسخرة المركوزة في الاجسام

3 اللوح المحفوظ, para el vulgo musulmán, es un cuerpo situado sobre el séptimo cielo, en cuya superficie están escritos todos los seres pasados, presentes y futuros. Para los filósofos, era el entendimiento activo. Vide *Tehâfot*, cuest. XVI, pág. 62.

ciones divinas, porque exige una multitud de conocimientos previos, sin embargo lo que precede sirve como esquema de todo él.

P. Qué sentido tienen las palabras del Profeta: «Quien se conoce á sí mismo, conoce á su Señor?»

R. Que las cosas se conocen por medio de ejemplos análogos á ellas. Si no fuese por la semejanza antes expuesta, no podría el hombre elevarse hasta el conocimiento del Creador, desde el conocimiento de sí propio. Si Dios no hubiera reunido en el hombre entidades y atributos que son una semblanza del universo entero, (tanto, que puede decirse es el hombre como una copia compendiada del mundo, y como rey y señor dentro de su mundo pequeño al cual gobierna), de seguro que jamás llegaría á comprender la providencia divina y todas sus operaciones, ni la ciencia, ni el poder, ni el entendimiento, ni ninguno de los atributos de Dios. De modo que el alma, en virtud de su semejanza y paralelo con Dios, viene á ser levantada hasta conocer á su Creador. En una palabra, la presente cuestión se resolverá con

evidencia, cuando se haya llegado á penetrar por completo la cuestión precedente.

P. Si los espíritus son creados con los cuerpos ¿por qué dice el Profeta que «Dios creó á los espíritus, dos mil años antes que los cuerpos,» y que «Yo soy el primero de los profetas por la creación, y el último por la misión,» y que «Yo era ya profeta, cuando Adán estaba entre el agua y el barro?»

R. Estos testimonios no prueban la eternidad del espíritu, sino su creación en el tiempo. No niego que el sentido literal quizá demuestre la preexistencia del espíritu respecto del cuerpo; pero ¡es cosa muy cómoda esa de tomar los textos en sentido literal, cuando es posible inte pretarlos alegóricamente y cuando hay demostración racional concluyente que destruye el sentido literal! En estas condiciones, es forzosa la interpretación alegórica, como sucede con todos aquellos textos en que se atribuyen á Dios cualidades antropomórficas [1].

---

[1] كما في ظواهر التشبيه في حق الله تعالى

Esto supuesto, en el primer pasaje, á que se refiere la pregunta, quizá haya de entenderse por *espíritus* los angélicos, y por *cuerpos* los del universo, es decir, el *trono*, el *asiento*, los cielos, los astros, el aire, la tierra y el agua. Todos los cuerpos de los hombres reunidos son cosa bien pequeña, en comparación con la masa del orbe terráqueo; éste es muy pequeño, comparado con el sol; la magnitud del sol es incomparablemente menor que la de su esfera, y la de ésta, mucho más pequeña que la de los cielos que están sobre él. A todo esto supera en extensión el *asiento*, que contiene los cielos y la tierra; y por fin, el *asiento* es muy pequeño en comparación del *trono*. Cuando, pues, hayas meditado atentamente sobre todo esto, acabarás por tener en poco, como cosa vil y despreciable, á los cuerpos humanos, y así no pensarás en ellos, al oir la palabra *cuerpos*. Ahora bien: de este mismo modo comprenderás y tendrás por cierto que los espíritus humanos son, en comparación de los angélicos, como los cuerpos humanos, en comparación de los del universo. Porque, si se te abriese la puerta del

conocimiento de los espíritus, verías que los humanos, respecto de los angélicos (ⅱ), son como una lámpara que toma su luz de un vivísimo fuego que envuelve al universo: este fuego vivísimo son los espíritus angélicos. Y, aún dentro de éstos, hay una gradación de jerarquías, cada una de las cuales sólo encierra á un angel. Al revés de lo que sucede con los espíritus humanos, los cuales se multiplican dentro de la unidad de especie y jerarquía, cada uno de los ángeles constituye una sola especie y él solo es la especie entera. A ello alude el Alcorán, cuando dice: «No hay uno siquiera de nosotros que no tenga su rango determinado, pues en verdad que nosotros somos los homogéneos.» Y lo mismo significa aquel texto del Profeta: «El que está prosternado ante Dios no se levanta, y el que está levantado no se prosterna; porque no hay uno de ellos que no tenga un rango determinado [1].»

---

1 La teoría, exclusivamente tomista, según la cual, *quilibet angelus differt specie ab alio angelo*, está defendida aquí por Algazel, como lógica consecuencia de la doctrina, más arriba sentada, acerca del

De lo dicho hasta aquí resulta que no debe entenderse por las palabras *cuerpos* y *espíritus* en abstracto, más que los cuerpos del universo y los espíritus angélicos.

Por lo que toca al segundo pasaje, á que se refiere la pregunta, «Yo soy el primero de los profetas por la creación y el último por la misión», hay que observar que ahí la palabra *creación* (الخلق) significa el *decreto* (التقدير) sin el *acto de hacer existir* (الإيجاد). Y en efecto: antes de que Mahoma fuese engendrado por su madre, es claro que no existía, no estaba creado por Dios; pero, en cambio, en el decreto divino existían ya los fines y complementos de él, antes de su existencia real y enlazados con ella [1]. Y esto es lo que significa el axioma: *Lo primero de la in-*

---

principio de individuación, que Sto. Tomás y Algazel pusieron en la *materia signata quantitate*. Vide *Summa theologica*, p. I, qs. 51, 54, 110, 115, 117, 118 *et alibi passim*.

1 ولكن الغايات والكمالات سابقة في التقدير لاحقة في الوجود

tención es lo último de la ejecución [1]. Expliquémoslo brevemente.—El arquitecto que hace el plano de una casa, lo primero que se representa dentro de sí mismo, es la forma de la casa, que aparece en su proyecto ideal completa ya y perfecta, aunque cabalmente será lo último, que ha de resultar de todos sus trabajos, esa misma casa completa; luego, respecto del arquitecto, la casa perfecta es lo primero en su proyecto ó decreto, y lo último en la realidad ó existencia, porque todos los trabajos previos, la fabricación de los ladrillos, la edificación de las paredes, la unión de las diversas partes, etc., son medios para el fin y acabamiento, que es la casa, objetivo por el cual se han realizado de antemano. Esto supuesto, has de saber que el fin de la creación de los hombres fué que consiguieran la felicidad de aproximarse á la Majestad divina. Mas este fin no podrían alcanzarlo, si los profetas no se lo ense-

---

1 اول الفكر، اخر العمل — Es el vulgar axioma aristotélico: *Primum in intentione est ultimum in exequutione et vicissim.*

ñaban; luego en el decreto de la creación iba ya envuelto el de la existencia de los profetas; más aún, su existencia precedía *in intentione* á la creación, aunque no debía cumplirse en la realidad sino gradualmente según el orden de la providencia, como la construcción de la casa no se realiza tampoco sino por grados. Así, el germen de la profecía comenzó á desenvolverse con Adán, y no cesó de crecer y perfeccionarse hasta que alcanzó su completo desarrollo con Mahoma. Este completo desarrollo era el fin y meta intentados; y el desenvolvimiento del germen por los primeros profetas fué medio para aquel fin, á la manera que concurren, como medios para conseguir la perfección de la casa, el echar los cimientos y el levantar las paredes. Y en virtud de este misterio, Mahoma es el sello de los profetas, porque el aumento de lo que ya está completo, constituye una imperfección. Así, por ejemplo, la perfección del órgano aprehensor[1] está constituída por la palma de la mano de cinco

---

1 وكمال شكل الالة الباطش

dedos; y tan imperfecta es la que tiene sólo cuatro, como la que tiene seis, porque á esta última le sobra uno más de los necesarios y suficientes, y por tanto es una imperfección en realidad, aunque no sea un defecto sino un exceso. Y á esto alude aquel texto del Profeta: «La profecía es como una casa construída á la que no falta más que el hueco de un ladrillo por llenar; yo soy el que llena ese vacío.»

De todo lo cual se deduce que, siendo Mahoma el sello de los profetas, á quien ningún otro ha de suceder, es evidentemente el primero en el decreto divino y el último en la existencia.

Y finalmente, el último pasaje á que se refiere la pregunta, «Yo era ya profeta, cuando Adán aún estaba entre el agua y el barro» alude también á la doctrina que acabamos de exponer. Es decir, que Mahoma era ya profeta en el decreto divino, antes de que Dios hubiese acabado de crear por completo á Adán; porque Dios creó á Adán para comenzar en él la purificación de la semilla de la profecía, y no cesó de depurarla hasta

que llegó gradualmente al colmo de la purificación y estuvo en aptitud de recibir el espíritu santo profético de Mahoma. El *quid* de esta cuestión no se entenderá, pues, mientras no se dé uno cuenta de que la casa, por ejemplo, tiene dos existencias: una en el espíritu del arquitecto, en su cerebro, á la cual él mira como si existiese ya fuera del espíritu, real y objetivamente. La existencia ideal y subjetiva es causa de la existencia externa, real y objetiva, y le precede indudablemente. Del mismo modo, Dios decreta primero, y crea después conforme á su decreto. Este decreto está grabado en la *lámina reservada,* como el proyecto del arquitecto lo está en la lámina ó en el papel, teniendo en él una forma completa y perfecta, aunque sólo ideal y subjetiva, la cual es causa de su existencia posterior objetiva y real. Y así como esa forma ha sido grabada en la lámina del arquitecto por medio de la pluma, y la pluma se ha movido en conformidad con la idea, es decir, con la ciencia del arquitecto, ó aún mejor, esta ciencia ha sido la que le ha hecho moverse, así también las ideas

divinas, sus eternos decretos están grabados en la *lámina reservada*, y esto mediante su pluma, la cual se mueve en conformidad con la ciencia [1]. O en términos propios: la *lámina reservada* significa una realidad apta para recibir el grabado de las formas ó ideas; la pluma es la entidad que produce sobre la lámina esas formas. Porque entiéndase bien que lo esencial en la definición de la pluma es ser dibujante, y en la definición de la lámina, ser apta para recibir el dibujo; sin que exijan esencialmente ni una ni otra ser de caña ó de madera [2]. Más aún, la esencia de ambos seres exige no ser cuerpos: la corporeidad no va envuelta en la definición de una ni de otra; es únicamente algo sobreañadido, es su forma exterior, no su idea y *quiddidad*. Luego no repugna que de Dios se diga que tiene entre los dedos de su mano la pluma y la lámina, entendiendo la frase en un sentido que se armonice con su esencia y divinidad, puesto que en Dios esas en-

1 Vide supra, pág. 720 y siguientes.
2 Vide supra, pág. 335.

tidades están exentas de corporeidad, más aún, son todas ellas sustancias espirituales y sublimes: la pluma es Dios ilustrando; la lámina es la ilustración comunicada, porque Dios enseña por medio de la pluma.

Y una vez que hayas entendido las dos especies de la existencia, resulta claro que Mahoma existió antes que Adán, en cuanto á la existencia primera, en los decretos divinos, no en cuanto á la segunda, es decir, á la real y objetiva.

APÉNDICE II

Extractos del libro de Algazel, titulado *Destrucción de los filósofos*, según la edición colectiva del Cairo, año 1303 de la hégira [1].

CUESTIÓN VI [2]

Los filósofos peripatéticos, así como los motáziles, coinciden en que es imposible atribuir al Primer Principio, es decir, á Dios la ciencia, el poder y la voluntad. Pretenden,

---

1 En todos estos extractos, el afán de discutir silogísticamente, *more scholastico*, confunde á menudo al lector. Para que se siga más cómodamente el hilo de la disputa, acotaré entre comillas las objeciones é instancias de los peripatéticos.

2 Edic. cit. pág. ٢١-٢٦.

en efecto, que esos nombres, aun cuando se citan en los libros revelados y aunque se pueden emplear respecto de Dios como medio de expresión, sin embargo, en realidad redúcense á una sola esencia, como hemos dicho [1] antes. Y es que no se puede afirmar de Dios un atributo sobreañadido á su esencia, como cabe respecto de nosotros atribuir la ciencia, el poder y todos los atributos que añaden algo á nuestra esencia; porque pretenden que esto exigiría multiplicidad en Dios, pues esos atributos, como sobrevienen accidentalmente á nuestro ser, conocemos con toda seguridad que son algo añadido, algo innovado. Y aunque supongamos que esos atributos estén tan íntimamente unidos con nuestro ser, que éste no los haya precedido en tiempo, tampoco por esta razón dejarán de constituir algo añadido á la esencia, siquiera sea por unión íntima de simultaneidad. Dos cosas, de las cuales una sobreviene á la otra, tienen que ser realmente distintas ó, al menos, deben distinguirse con distin-

1 Alude á la Cuestión V.

ción de razón. Por consiguiente, esos atribubutos divinos, por más que sean simultáneos á la esencia del Ser Primero, Dios, no pueden dejar de ser cosas distintas de ella, es decir, de la esencia. Ahora bien, eso exige multiplicidad en el Ser Necesario: lo cual es absurdo.

Y por esta razón están conformes los filósofos en negar los atributos divinos.

Pero se les podría preguntar: Y ¿en qué conoceis que sea imposible la multiplicidad por ese concepto? Tened presente que en esta tesis contradecís á todos los musulmanes, excepto á los motáziles! ¿Qué demostración apodíctica teneis, en la cual apoyaros? Pues el decir que «la multiplicidad repugna al Ser Necesario, por ser simple la esencia de la cual se predica» equivale á afirmar que es absurda la multiplicidad de los atributos; y cabalmente es eso lo que discutimos. Si, pues, esta repugnancia ó absurdo no es de evidencia inmediata, forzoso será que la prueben con demostración apodíctica.

Hé aquí los dos métodos que para ello emplean.

Método 1.º—«Puesto que el sujeto, ó sea la esencia divina, y el atributo son dos cosas distintas, puesto que el uno no es el otro, forzosamente habrá de existir entre ambos una de estas tres relaciones: ó ambos serán mutuamente independientes en el ser, ó ambos dependientes el uno del otro, ó uno independiente y el otro dependiente.»

«En el primer caso, ambos serían dos seres necesarios; lo cual equivale á admitir el Dualismo absoluto, que es absurdo.»

«En el segundo caso, ninguno de los dos sería el Ser Necesario. En efecto: la idea de Ser Necesario implica el subsistir por necesidad de su esencia, el ser independiente, bajo toda relación, de cualquier otro ser distinto de El. En cambio, el que necesita de otro, tiene á este otro como causa de su existencia; tanto, que si suprimimos á este otro, será imposible la existencia de aquél. Luego habrá recibido la existencia de ese otro, no de su esencia misma.»

«En el tercer caso, tendremos que la cosa que hemos supuesto necesita de la otra, será un efecto; y aquella que no necesita, será el

Ser Necesario. Y como que el efecto exige una causa, resultará que la esencia del Ser Necesario estará ligada con una causa [1].»

La refutación de todo esto estriba en lo siguiente. De los tres casos supuestos, sólo el último es aceptable [2]. Es decir, que la esencia de Dios no (۴۲) necesita de los atributos para subsistir; pero el atributo necesita de su sujeto, lo mismo que sucede en nosotros.

Sólo queda ahora por discutir la afirmación esa de los filósofos, á saber, que «el ser

---

1 فيؤدى الى ان ترتبط ذات واجب الوجود بسبب — Con esto querían decir los peripatéticos, que de Dios se predicaría la causalidad, la cual envuelve en su concepto la relación de efecto, y por tanto, que Dios no sería el ser absoluto, necesario y simplicísimo, del cual nada debe predicarse, sopena de destruir su simplicidad.

2 Añade Algazel que el primero de los tres casos supuestos, ó sea, el Dualismo absoluto, aunque él reconoce que es absurdo, sin embargo, niega que los peripatéticos puedan demostrar lo sea. «Así, dice, lo he evidenciado en la cuestión anterior. Y como los peripatéticos intentan refutar el Dualismo, fundándose en que repugna en Dios la multiplicidad, incurren en un círculo vicioso.....»

que necesita de otro, no es el Ser Necesario [1].»

Si por *Ser Necesario* entendeis aquel que no tiene causa eficiente de su existencia, ¿por qué decís que el atributo no es el Ser Necesario? ¿qué dificultad hay en admitir que, así como la esencia de Este es eterna y no tiene causa eficiente, así también su atributo sea coeterno con la esencia y carezca también de causa eficiente?

Y si por *Ser Necesario* entendeis aquel que no tiene causa receptiva [2], entonces admitiré que el atributo no es el Ser Necesario, en tal sentido; pero afirmaré que, eso no obstante, el atributo es eterno y carece de causa eficiente. ¿Quién dirá que esto es imposible?

Pero se dirá: «El Ser Necesario y Absoluto es aquel que no tiene causa eficiente ni re-

---

1 Habrá advertido el lector, que todo el raciocinio de los peripatéticos en contra de los atributos divinos estriba en sostener que el atributo, como dependiente del sujeto, no puede ser Dios, ni por tanto cosa divina. Y esto es lo que va ahora á discutir Algazel.

2 علة قابلية —Los peripatéticos llamaban así al sujeto ó sustancia que sustenta ó *recibe* los atributos ó accidentes.

ceptiva; luego, si el atributo tiene causa receptiva, será un efecto.»

A esto respondo que eso de llamar *causa receptiva* á la esencia que recibe y sustenta los atributos, es sólo dentro de vuestro tecnicismo. Y tened presente que la prueba de la existencia de Dios no demuestra que Este sea un Ser Necesario, en el sentido que dais á esta palabra; sólo prueba que hay que admitir un término, en el cual se interrumpa la cadena de causas y efectos. Y esta condición se llena, aun siendo Dios un ser dotado de atributos, los cuales sean eternos é incausados, como lo es su esencia, pero adheridos ó sujetos á ella.

Rechacemos, pues, la palabra *Ser Necesario*, ya que se presta á equivocación, y ya que, como decimos, la prueba de la existencia de Dios no demuestra ni demostrará jamás, sino la necesidad de admitir un término que interrumpa la cadena de causas y efectos.

Pero instan de nuevo diciendo: «El encadenamiento es preciso interrumpirlo en cuanto á la causa eficiente y á la causa receptiva; porque, así como todo ser necesita de una

causa, y la causa necesita de otra, así también todo ser necesita de un sujeto en quien subsista, y el sujeto necesita de otro; luego es fuerza romper el encadenamiento de sujetos en un ser que no subsista en otro, lo mismo que es fuerza romperlo en un ser que no tenga causa.»

Verdad decís; pero es que nosotros rompemos también ese encadenamiento de sujetos, diciendo que el atributo subsiste en la esencia de Dios, pero que ésta no subsiste en otro sujeto. Lo mismo ocurre con el atributo humano de la ciencia: este atributo subsiste en nuestra esencia, la cual es su sujeto que no subsiste en otro. En suma, pues, el atributo divino, lo mismo que la esencia divina, rompen el encadenamiento, en cuanto á las causas eficientes, porque uno y otra son incausados; más aún, el atributo es coeterno á la esencia. Y por lo que toca á las causas que llamais receptivas, rómpese su encadenamiento en la esencia divina tan sólo, no en los atributos; pero, esto no obstante, ¿quién os dá derecho á exigir que todo lo que en Dios concibamos haya de carecer de sujeto, como

carece de causa eficiente? La demostración de la existencia de Dios prueba tan sólo que hay necesidad de admitir un término en la serie indefinida de efectos y causas. Con tal llenemos esta esencial condición, habremos cumplido la exigencia que envuelve dicha prueba metafísica de la existencia del Ser Necesario. Mas si vosotros entendéis por Ser Necesario, no aquel ser que interrumpe la serie de causas y efectos, por ser incausado, sino otra cosa distinta, entonces yo negaré que eso sea el Ser Necesario. En menos palabras: si la razón humana admite la existencia de un Ser Eterno que no tiene causa de su existencia, debe admitirla también, aunque de El prediquemos determinados atributos, siempre que estos atributos sean incausados, como lo es la esencia.

Método 2.°—«La ciencia y el poder, respecto de nosotros, no están dentro de la esencia de nuestro ser, sino que son accidentes. Igualmente, pues, al predicar de Dios esos atributos, no estarán tampoco dentro de la esencia de su ser, sino que serán accidentes con relación á El, aunque coeter-

nos é inseparables. Y por más que se diga que esos atributos son constitutivos necesarios de la esencia divina, en la cual subsisten, resulta en definitiva que son accidentes; y si accidentes, secuelas derivadas de la esencia; y por tanto, ésta será causa de ellos. Luego los accidentes serán efectos. ¿Cómo, pues, van á ser ellos el Ser Necesario?»

Si bien se atiende, este 2.º método es idéntico en el fondo al 1.º; lo único que cambia, es la forma de presentar la objeción. Responderemos, pues, como sigue:

Si, al decir que el atributo es una secuela derivada de la esencia y que ésta es su causa, queréis decir que la esencia divina es la causa eficiente del atributo y éste su efecto, yo lo niego, porque el atributo de la ciencia en nosotros, aunque relativo á nuestra esencia, no se deriva de ella como de su causa eficiente [1]. Si, en cambio, queréis decir que

1 Algazel alude aquí á la doctrina motacálem que atribuye á Dios la causalidad absoluta y plena. Quiere pues decir, que el acto de conocer, de querer, etc., no son efectos del alma, sino de Dios. Vide supra, pág. 303 et passim. Item cuest. XVII del *Teháfot*, en este mismo apéndice.

la esencia divina es un sujeto ó *substratum* y que el atributo no subsiste en sí mismo, fuera de todo sujeto, yo lo concedo eso; pero entonces ¿qué dificultad hay en ello? Con llamar al atributo *secuela, accidente, efecto* ó cualquier otra cosa, no se cambia la esencia del atributo divino, la cual consiste en ser una realidad que subsiste en la esencia divina; y esto no repugna, añadiendo, como añadimos, que, á pesar de tal subsistencia, el atributo es eterno é incausado, como la esencia de Dios.

Porque se ve que todas las objeciones de los peripatéticos en esta cuestión se reducen á querer afear la idea de atributo divino, aplicando á esta idea los calificativos de *contingente, posible, secuela, dependiente, efecto,* etc., todos los cuales repugnan á la esencia divina. Pero siempre se pueden refutar esas objeciones en la misma forma: ¿Con esos adjetivos quereis decir que el atributo divino tiene causa eficiente de su existencia? Pues es falso. Mas ¿queréis tan sólo significar que el atributo, aunque incausado, subsiste en la esencia de Dios, como en su sujeto? En-

tonces, ya podéis aplicarle los adjetivos (٤٣) que querais, porque la idea de atributo, así entendida, no envuelve repugnancia alguna respecto de Dios.

A las veces, tratan de afear la idea de atributo por otro aspecto, es decir, pretendiendo que «si predicamos de Dios determinados atributos, Dios estará necesitado de ellos y, por tanto, no será independiente y absoluto; porque ser absoluto é independiente es aquel que de nadie necesita para existir, sino de su sola esencia.»

Pero, en verdad, que este argumento tiene bien poca fuerza: apenas si tiene apariencias de dificultad, por el juego de las palabras únicamente. Porque los atributos de la perfección y la esencia del ser perfecto no se distinguen realmente; luego no puede decirse que éste necesite de algo distinto de su esencia. Por consiguiente, puesto que Dios no ha dejado ni dejará jamás de ser perfecto en la ciencia, en el poder y en la vida, ¿cómo se quiere que necesite de alguna cosa? ¿cómo es posible que envuelva idea de necesidad la frase *á Dios es inherente la perfección?*

Esto equivaldría á decir: El ser perfecto es el que no necesita de la perfección; porque el ser, cuya esencia necesita de los atributos de la perfección, es imperfecto. Y bien claro es que, á quien tal dijera, se le podría contestar: La frase *Dios es perfecto*, no significa otra cosa, sino que la realidad de la perfección es propia de su esencia. Y la frase *Dios es independiente*, no quiere decir más, sino que su esencia posee la realidad de los atributos negativos de toda necesidad. ¿Cómo, pues, se atreve nadie á negar de Dios los atributos de perfección, es decir, cabalmente los que constituyen la esencia de la divinidad, sin más razón que esos sofismas de palabra?

Pero se me dirá: «Admitiendo en Dios una esencia, un atributo y la subsistencia de éste en aquélla, síguese que hay composición en Dios. Ahora bien; la composición reclama una causa que la produzca. Y cabalmente por este motivo no puede Dios ser cuerpo; porque el cuerpo es compuesto.»

Respondo: La frase *toda composición reclama una causa que la produzca*, vale tanto como decir que todo ser real exige una causa que

produzca su existencia. Ahora bien; es evidente que esta última proposición es falsa, respecto de Dios, porque Dios es un ser real, pero eterno y exento de toda causa que le haya de comunicar la existencia. Y esto mismo es aplicable á Dios, aun cuando lo consideremos dotado de atributos; pues, según ya hemos dicho, Dios es eterno é incausado, así en cuanto á su esencia, como en cuanto á sus atributos y en cuanto al subsistir de éstos en aquélla.

Y si repugna que Dios sea cuerpo, no es precisamente porque el cuerpo arguya composición, sino porque envuelve en su concepto determinados accidentes temporáneos; y por tanto, él también ha comenzado á existir en el tiempo, lo cual repugna al Ser Eterno[1].

Además, los que no admiten la creación del mundo corpóreo en el tiempo[2], deben admitir como posible que sea cuerpo la Cau-

1 Vide supra, pág. 243.

2 Es decir, los peripatéticos, que defienden su existencia *ab æterno*. Vide *Tehâfot*, cuest. I y II, página 6-21.

sa primera. Así lo demostraré contra los peripatéticos más adelante [1].

Porque es de notar que todos los argumentos de que echan mano para esta cuestión, no sólo son sofismas, sino que además están en abierta pugna con el resto de sus doctrinas.

En efecto; los filósofos no pueden identificar con la esencia divina las perfecciones que ellos admiten en Dios; porque hay que advertir que, según ellos, Dios es sabio. Ahora bien; según su misma doctrina, debieran reconocer que esto es añadir algo á la pura existencia de Dios.

Y á la verdad; aunque algunos peripatéticos dicen que Dios conoce únicamente su propia esencia, sin embargo, hay otros que admiten también en Dios conocimiento de las cosas distintas de El.

Esta última es la doctrina de Avicena, el cual supone que «Dios conoce todas las cosas, por medio de una especie universal, independiente de la idea de tiempo, aunque no conoce las cosas particulares, en cuanto tales,

1 Vide *Tehāfot*, cuest. IX, pág. 50.

porque el conocimiento comprensivo de éstas implica *innovación*, la cual exige por necesidad algún cambio en la esencia del sujeto cognoscente.»

Contra esta opinión de Avicena, argüiré en la siguiente forma:

El acto, por el cual conoce Dios la realidad de todas las especies y géneros que son infinitos, ó es idéntico al acto por el cual se conoce á sí mismo, ó es distinto.

Si optais por esta última hipótesis, afirmais la multiplicidad en Dios, contra vuestro mismo sistema.

Si optais por la primera ¿en qué difiere vuestra doctrina de la de aquel que afirmase que el acto, en virtud del cual el hombre conoce las cosas distintas de sí, es idéntico á aquel en virtud del cual se conoce á sí mismo, y aun más, idéntico á su esencia propia?

Y en verdad que quien tal dijese, sería tachado de necio. En efecto: axioma irrefragable es la imposibilidad de suponer, respecto de una sola y la misma cosa, la afirmación y la negación simultáneas. Luego repugna, según este axioma, que un solo y el mismo

objeto sea simultáneamente conocido y no conocido. Ahora bien, es evidente que cabe perfectamente suponer el que el hombre se conozca á sí mismo, y no conozca á las cosas distintas de sí. Luego no cabe duda de que ambos actos cognoscitivos son dos cosas realmente distintas; pues si fuesen una sola y la misma cosa, afirmado el uno, habría que afirmar el otro, y recíprocamente. Tenemos pues que, según esto, repugna que Zeid sea y no sea al mismo tiempo y en el mismo estado; pero no repugna, en cambio, que yo, en las mismas circunstancias anteriores, me conozca á mí mismo y no conozca á otra cosa distinta de mí.

Así también, pues, debemos afirmar del acto por el cual Dios conoce su esencia, y del acto por el que conoce las cosas distintas de sí. Es decir, que cabe suponer uno de estos dos actos, sin el otro. Luego ambos son dos cosas realmente distintas. En cambio, no cabe suponer la existencia real del ser de Dios, sin esta misma existencia.

Por lo cual, resulta evidente que todo peripatético que admita en Dios algún cono-

cimiento de los seres distintos de su esencia, tiene que poner multiplicidad en El. Esto es indudable.

A esto objetan de nuevo diciendo: «Dios no conoce *prima intentione* á las cosas distintas de su esencia. Lo primero que conoce es esta esencia, en cuanto que es origen del universo; y este acto cognoscitivo envuelve de una manera necesaria el conocimiento del universo, *intentione secunda*. En efecto; Dios no puede menos de conocer su esencia propia como principio ú origen de todo ser, porque éste es cabalmente el constitutivo metafísico de ella; y es imposible que Dios conozca su propia esencia, como principio de algo distinto de ella, sin que este algo entre á ser objeto de su acto cognostivo, *per modum inclusionis et consequentiæ, seu concomitantiæ;* pues no es ningún absurdo el admitir en la esencia divina tales entidades virtuales por concomitancia [1], las cuales no arguyen multipli-

---

1 لوازم —Como se comprende, la objeción consiste en decir que el acto cognoscitivo de la esencia divina es *realmente simple*, y *virtualmente múltiple*, y que la multiplicidad virtual no repugna en Dios.

cidad en la *quiddidad* de la esencia. Porque téngase presente que sólo repugna la multiplicidad en la esencia misma de Dios.»

A esta objeción responderé de dos maneras:

1.ª Es completamente arbitrario (٢٣) el afirmar, cual vosotros afirmais, que «Dios conoce su esencia como principio ú origen del universo.» Lo único que debeis afirmar es que Dios conoce la realidad de su esencia propia: nada más. El conocer que es principio, ya añade algo á ese acto en virtud del cual conoce su esencia; porque el ser principio es una relación de ésta; luego cabe que conozca la esencia y no conozca su relación. Además: si el ser principio no es algo relativo, entonces habrá que admitir en la esencia multiplicidad numérica, porque resultará que Dios tendrá dos cosas: el ser y el ser principio.

Más claro: es evidente que el hombre puede conocer su esencia propia, sin saber que él es un efecto, hasta el momento en que advierta que ser efecto es una relación que él guarda respecto de su causa.

Pues de la misma manera: ser Dios causa, es una relación que Dios tiene respecto de su efecto. Luego deben sacar los filósofos la misma conclusión y decir: puesto que Dios conociendo su esencia, se conoce como principio, y el ser principio es una relación, y la relación es distinta de la esencia, resulta que cabe conocer ésta é ignorar aquélla.....

2.ª Decir que «el universo es conocido por Dios *intentione secunda*» es una frase completamente vacía de sentido. Supuesto que Dios, según vosotros, conoce comprehensivamente todas las cosas distintas de sí, del mismo modo que comprehende su esencia, resulta indudable que ahí existen dos objetos del conocimiento divino perfectamente distintos y que Dios los conoce á ambos. Ahora bien; la multiplicidad y distinción numérica del objeto conocido trae consigo de una manera necesaria la distinción numérica del acto de conocer, pues fácilmente se concibe que los dos objetos son algo más que uno de ellos. Ni se diga que ambos actos cognoscitivos son en realidad uno solo y el mismo; porque entonces, sería imposible suponer la

existencia del uno sin la del otro, siendo así qus allí no hay *otro*, puesto que al todo se le supone una sola y la misma cosa. Ahora bien; esta dificultad no se salva con solo emplear la frase *intentione secunda.*

Así es que yo quisiera saber cómo es que tan briosamente niega la multiplicidad en Dios, el mismo [1] que sostiene que á la ciencia de Dios no se le oculta ni aun el más pequeño átomo de los cielos y de la tierra! Eso sí: él añade que Dios conoce todas las cosas por una *especie* universal; pero siempre resulta que los objetos de su conocimiento son infinitos; ¿cómo, pues, va á ser uno solo y simplicísimo, bajo todo aspecto, el acto cognoscitivo, al cual se refieren objetos múltiples y diversos?

En esto contradice Avicena á todos los demás peripatéticos, los cuales, á fin de evitar la multiplicidad en Dios, opinan que Dios

---

1 Es decir, Avicena contra el cual se dirige, desde este punto, toda la argumentación de Algazel. Véanse, en efecto, las opiniones de Avicena sobre esta materia en EL XAHRASTANÍ, pág. 376.

se conoce sólo á sí propio. ¿Cómo es, pues, que Avicena conviene con ellos en el negar la multiplicidad á Dios, y, sin embargo, se separa de ellos en el admitir la ciencia divina de las cosas distintas de El? Porque téngase en cuenta que Avicena, si se avergonzó de defender la tesis peripatética que niega á Dios la ciencia de las cosas distintas de El, fué porque de esa tesis se sigue que la criatura es de más noble condición que el Creador, en cuanto al conocer, pues hay criaturas que se conocen á sí mismas y á las cosas distintas de sí. Este, y no otro, fué el motivo que le hizo avergonzarse de dicha tesis, hacia la cual manifiesta una profunda aversión. Pero, sin embargo, después de todo esto, no cesa de insistir en que, respecto de Dios, no debe afirmarse en modo alguno la multiplicidad! Y para conciliar estas dos tesis, pretende Avicena que el acto, por el cual Dios se conoce á sí mismo, y el acto por el cual conoce á todas las cosas distintas de sí, es la misma esencia divina, no algo sobreañadido á ella. De modo que viene á incurrir en la mismísima contradicción que intentan evitar

los demás peripatéticos, la cual es evidente al primer golpe de vista.

De donde resulta que ninguna escuela peripatética está libre de caer en vergonzosos absurdos, por razón de sus opiniones [1]. ¡Así obra Dios con aquellos que se apartan de su recto camino [2], pensando que los misterios de la divinidad pueden ser escudriñados en su íntima esencia por las solas fuerzas de la razón, fundada en meros indicios imaginarios!

«Pero es que (insisten los peripatéticos) admitiendo que Dios se conoce á sí mismo, como principio ú origen del universo, aun *per modum relationis*, resulta *uno solo* el acto cognoscitivo que tiene por objeto al término de esa relación. Así por ejemplo, el que conoce al hijo, lo conoce en un solo acto; pero en ese acto va envuelto el conocimiento del padre, de la paternidad y de la filiación; de modo, que es uno solo el acto cognoscitivo,

---

1 Quiere decir Algazel, que los partidarios de Avicena incurren en el absurdo de la multiplicidad divina, y los adversarios de Avicena en el absurdo de negar á Dios la perfección de conocer que poseen las criaturas inteligentes.

2 Es decir, de lo que enseña la revelacion.

aunque son muchos los objetos conocidos. Pues, *à pari:* Dios conoce á su propia esencia como principio de algo distinto de El; pero, aunque el objeto conocido es múltiple, el acto cognoscitivo es uno solo. Y desde el momento en que esto se concibe, tratándose de un solo efecto y de la relación que éste tiene con Dios, como causa, es decir desde el momento en que dicho efecto y dicha relación no arguyen multiplicidad en el conocimiento divino, tampoco se seguirá la multiplicidad, por más efectos que supongamos conocidos de Dios, porque *magis et minus non mutant speciem* [1].»

«Pero es más: el que conoce una cosa cualquiera, conoce que la conoce, en virtud del primer acto cognoscitivo, no en virtud de un segundo acto; porque todo conocimiento envuelve el del sujeto cognoscente y el del

---

1 Creo que éste es el pensamiento de la frase del texto: ثم اذا عقل هذا في معلول واحد واضافته اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة فيها لا يوجب جنسه كثرة لا توجب كثرة

objeto conocido. Aquí tenemos pues un caso en el cual es numéricamente múltiple el objeto conocido, siendo único el acto de conocer.»

«Y finalmente, una prueba de lo mismo tenemos en que, según vosotros, los objetos que Dios conoce son infinitos, aunque sea una sola y simplicísima su ciencia. De modo que á Dios no le atribuís ciencias infinitas en número; pero deberíais admitir este absurdo, si la multiplicidad numérica del objeto conocido arguyera multiplicidad en la esencia del acto cognoscitivo.»

Responderemos á esta objeción que, si el acto cognoscitivo es *único* bajo todos los aspectos, no se concibe que dependa de *dos* objetos conocidos, sin que esto envuelva forzosamente cierta multiplicidad. Y téngase en cuenta que los mismos peripatéticos enseñan esta doctrina, si nos atenemos al concepto de la multiplicidad que ellos niegan respecto de Dios; porque, en esta materia, llegan hasta el extremo de decir que «si Dios tuviese esencia, de la cual se predicara la existencia, habría en El multiplicidad.»

De modo que no conciben que una cosa sea absolutamente *una*, es decir, simple, si tiene esencia de la cual se predique la existencia; porque pretenden que ésta, siendo relativa á aquélla, es distinta de ella, y arguye por tanto multiplicidad.

De donde yo infiero que, según esta doctrina de los mismos peripatéticos, no es posible (١٥٥) suponer un acto cognoscitivo dependiente de muchos objetos, sin que esta relación envuelva alguna multiplicidad más clara y evidente, que la que puede envolver la mera relación de la existencia con la esencia.

Por lo que atañe al ejemplo que ponen del conocimiento del hijo y, en general, de todos los seres que implican relación, diré que en ese acto cognoscitivo hay multiplicidad, porque envuelve necesariamente el conocimiento de la esencia del hijo y de la del padre, que son dos conocimientos, y el de la relación entrambos, que es un tercer conocimiento. Cierto que este tercero implica los dos anteriores, los cuales son condicionados y secuelas necesarias de aquél, porque, mien-

tras no se conoce lo relativo, no puede conocerse la relación. Pero siempre resulta evidente que esos actos cognoscitivos son numéricamente varios, por más que uno de ellos sea condición necesaria de los otros. Luego *à pari*, cuando Dios conoce que su esencia dice relación á los demás géneros y especies de seres, en cuanto que es principio de ellos, necesita para eso conocer: su esencia, los dichos géneros uno por uno, y la relación de su esencia como principio de ellos. Si no, no se concibe cómo Dios puede conocer esa relación.

Pasemos ahora al otro ejemplo que han presentado como objeción, es decir, que «el que conoce una cosa cualquiera, sabe que él la conoce, y por tanto es uno solo el acto cognoscivo, y múltiple el objeto conocido.»

A esto respondo que no es así; antes por el contrario, sabe que él conoce aquella cosa, por medio de otro acto distinto. Y no se me diga que esto exigiría un encadenamiento infinito de actos cognoscitivos; porque terminará la serie en un acto inconsciente para el sujeto, el cual no se dará cuenta de él; en

otros términos: se romperá la cadena en un acto, en el cual el sujeto tendrá conciencia del objeto conocido, pero no la tendrá del acto mismo de conocerlo [1]. Un ejemplo aclarará esta doctrina. Supongamos que yo conozco el color negro de un objeto cualquiera. En el instante, durante el cual yo esté conociéndolo, tendré mi espíritu como engolfado en él, es decir, en el color negro, y no prestaré atención á que yo soy quien lo conoce, porque no reflexionaré en ello. Si reflexiono, necesitaré otro acto que venga á interrumpir la atención que estoy prestando al color.

Resta sólo deshacer la última objeción, que ha consistido en decir que todas nuestras razones se pueden *retorcer* en contra nuestra, porque «también vosotros (dicen) afirmais la simplicidad de la ciencia divina, admitiendo no obstante infinitos objetos en ella.»

A esto responderemos que nosotros, en

---

1 بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه وهو غافل عن وجود العلم

este libro, no tratamos de defender nuestras propias creencias, sino de destruir las de los adversarios. Y por eso cabalmente lo hemos titulado *Destrucción de los filósofos* [1], y no *Defensa de la verdad.* Por consiguiente, no tenemos necesidad de responder á esa cuestión.

«Ciertamente (insisten los filósofos) que no estais obligados á defender las opiniones de una escuela determinada; pero es también innegable que no os debe ser indiferente, sino obligatorio, el haceros cargo de aquellas cuestiones que envuelvan motivos de duda contra la opinión común de la humanidad. Y este motivo de duda, que os hemos propuesto, no sólo contradice vuestras creencias, sino que su fuerza es tal, que ni una sola escuela puede eludirlo.»

---

1 Vide supra, pág. 144 y 188.—Por lo que atañe al significado preciso del título تهافت الفلاسفة, sobre el cual tanto y tan superficialmente se ha discutido, tengo para mi que solo un estudio profundo de la obra y de los pasajes paralelos al presente podrá dilucidarlo de una manera definitiva. Lo intentaremos, al estudiar el escepticismo de Algazel, en el volumen siguiente.

Repito que mi único propósito es demostrar que sois incapaces de realizar lo que pretendéis, ó sea, el conocer de manera evidente las verdaderas esencias de las cosas por razonamientos concluyentes y decisivos; y al mismo tiempo me he propuesto hacer surgir en vuestros ánimos la duda sobre vuestras mismas opiniones.

Y una vez que yo haya conseguido mostrar vuestra impotencia, he de llamaros la atención acerca de un sistema, el cual sostiene que las esencias de las cosas divinas no pueden ser conocidas por el esfuerzo especulativo de la razón; más todavía, que el llegar á descubrir esas esencias es empresa superior á las facultades humanas. Y por eso dijo el autor de la revelación [1]: Meditad sobre las criaturas de Dios; pero no meditéis acerca de la esencia de Dios.

Ahora bien; ¿qué es lo que tenéis que decir contra una escuela como ésta, que da credito á la veracidad del Profeta fundada en sus milagros: que se limita, en el orden es-

---

1 Mahoma.

trictamente filosófico, á admitir la sola existencia del Señor que envía á los profetas: que se abstiene de investigar después por la razón los atributos de ese Señor: que en esta materia admite exclusivamente las enseñanzas del autor de la revelación: que imita con toda escrupulosidad su tecnicismo, es decir, el uso de los nombres ó atributos divinos, por él empleados, evitando siempre el tomarlos en un sentido distinto del permitido por la revelación: y que, por fin, reconoce y confiesa que es incapaz de percibir la verdadera esencia de Dios y de sus atributos?

El único motivo que tenéis para contradecir á esta escuela, consiste en acusarla como ignorante de los métodos rigorosamente demostrativos y de la manera de disponer ordenadamente las premisas, según las figuras del silogismo. Pues bien: yo he puesto en evidencia todo lo relativo á vuestras pretendidas tesis, empleando métodos racionales. Luego queda demostrada vuestra impotencia, la ruina de vuestros métodos, y el desprestigio de vuestra pretendida ciencia: que es lo que yo quería evidenciar. Y ¿quién

se atreverá á sostener que, contra demostraciones matemáticas, valen algo los argumentos metafísicos?

Insisten todavía, sin embargo, los peripatéticos diciendo: «Esa dificultad [1] tiene fuerza únicamente contra Avicena que opinaba que Dios conoce las cosas distintas de sí. Pero es que los más eximios de los filósofos convienen en no admitir en Dios otro conocimiento que el de sí mismo [2]. Queda, pues, eludida la dificultad.»

A esto respondo, que la opinión esa de los peripatéticos antiguos es todavía más abominable que la de Avicena. Y si no, decidme: ¿por qué han desistido los modernos de defenderla? ¿No prueba acaso este solo hecho, que la juzgaban insostenible? Veamos, si no, el principal motivo por el cual esa tesis es digna de abominación. Este motivo no es otro, sino que, negando á Dios el conoci-

---

1 Es decir, la que Algazel presenta contra los filósofos más arriba. Vide pág. 750.

2 Alude á los neoplatónicos alejandrinos que, siguiendo á Aristóteles, negaban á Dios la ciencia de los seres particulares.

miento de las criaturas, resultaría más excelente el efecto que su causa. Y á la verdad: el ángel, el hombre y todas las *inteligencias* [1] se conocen á sí mismas, conocen á su principio y conocen á las cosas distintas de sí. En cambio, Dios no conoce más que su propia esencia. Luego Dios es imperfecto, respecto de los hombres y *á fortiori* respecto de los ángeles. Más aún: la bestia, además de conocerse á sí misma, conoce también las cosas distintas de ella. Luego, si el conocer es una perfección, resulta indudable que será una imperfección el no conocer. ¿De dónde, pues, os sacais que Dios es la belleza perfectísima y la hermosura plena, y que, por esto, Dios es el ser amante y el ser amable? [2] ¿Qué hermosura puede tener (٣١) un ser simplicísimo, que carece hasta de *quiddidad* y

---

1 Aquí habla Algazel por boca de los peripatéticos, y por esto admite, aunque hipotéticamente, toda la teoría neoplatónica de las *inteligencias*.

2 Alude á la doctrina neoplatónica, según la cual, Dios, al conocer comprehensivamente su propia perfección y hermosura infinita, se ama á sí mismo con amor necesario.

esencia, y del cual no puede predicarse cosa ninguna de las que en el mundo existen, más aún, ni siquiera de las cosas que necesariamente exige su propia naturaleza y que de ésta lógicamente se derivan? ¿Cabe acaso concebir, en el universo entero, un ser más imperfecto que éste? ¡Pásmese, pues, todo el que tenga uso de razón, al considerar cómo los filósofos de esta escuela, después de engolfarse, según ellos pretenden, en el estudio de los *inteligibles,* acaban todas sus especulaciones afirmando que el Señor de los señores y la Causa de las causas ignora absolutamente todo lo que pasa en el mundo! ¿Qué diferencia habrá entre este Dios y un cadáver, si no es la de que Dios se conoce á sí mismo? Pero ¿qué perfección es ésta de conocerse á sí mismo, mientras se ignoran las cosas distintas de sí?

He aquí cómo quedan desvanecidas todas las apariencias de verdad de esta escuela, con sólo poner en claro su doctrina, despojándola de la vana palabrería con que la cubren.

Pero hay más. Después de dar de bruces

en las consecuencias vergonzosas que acabo de indicar, no conseguís tampoco libraros del escollo de la multiplicidad. En efecto: el acto, en virtud del cual Dios conoce su propia esencia ¿se identifica con ésta, ó se distingue de ella realmente? Si se distingue, habrá en Dios multiplicidad. Y, si se identifica, entonces decidme: ¿qué diferencia hay entre ésta opinión vuestra y la del que sostuviese que el acto, por el cual el hombre conoce su propia esencia, se identifica con esta esencia misma? Ahora bien, tal opinión es una necedad; porque se concibe perfectamente la existencia real de la esencia del hombre, en un momento determinado, durante el cual para nada se cuida él mismo de su propia esencia; y después, al momento siguiente, cesa su distracción, y atiende y reflexiona pensando en ella. Luego no cabe duda de que una cosa es la esencia del hombre, y otra distinta es el acto reflexivo en virtud del cual piensa en ella.

A esto direis que «si son dos cosas indudablemente distintas la esencia del hombre y el acto reflexivo en virtud del cual piensa

en ella, esto se debe á que el hombre *primeramente* no conoce su esencia, y *después* le *sobreviene* ese acto cognoscitivo [1].»

Pero yo os responderé que el criterio para distinguir una cosa de otra, no es el *sobrevenir* aquélla á ésta, ni tampoco la *simultaneidad* de ambas. En efecto: una sola y la misma cosa, llamémosla *A*, es imposible que sobrevenga á *A* [2]. En cambio, *B* (que es una cosa distinta de *A*) aunque la supongamos simultánea de *A*, no será nunca (por ese solo motivo) idéntica á *A*, ni dejará jamás de ser distinta de *A* [3]. Luego, aun cuando Dios ja-

---

1 Quieren decir los peripatéticos que no hay paridad entre el hombre y Dios; porque en el hombre el *conocer* es un accidente temporal, y en Dios es su misma esencia eterna.

2 Es decir, que aquí aseguramos que *A* es idéntica á *A*, y por tanto, que no hay entre ambas distinción real, y sin embargo, no hemos empleado, ni podemos emplear, para distinguirlas ó identificarlas, el criterio del *sobrevenir*.

3 الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين الشيء لا يجوز ان يطرا على الشيء وغير الشيء اذا قارن الشيء لم يصر هو هو ولم يخرج عن كونه غيرا

más haya cesado de conocer su propia esencia, sin embargo, de aquí no podeis inferir que su esencia y el conocimiento sean una y la misma cosa [1]. La imaginación siempre podrá suponer en Dios: 1.° la esencia; 2.° que le sobreviene el acto de conocerla. Ahora bien: esta hipótesis no podría hacerla la imaginación, si ambas cosas fuesen una sola y la misma.

Contra esto arguyen por fin los filósofos, diciendo que «la esencia de Dios consiste cabalmente en ser inteligencia y conocimiento; de modo, que en Dios no hay una esencia y además un acto de conocer subsistente en ella.»

Pero ¡si el decir eso, es una necedad á todas luces! El conocimiento es un atributo y un accidente, que exige por tanto un sujeto, al cual se atribuya. Decir que Dios, en su

---

1 El texto dice ان علمه بذاته غير ذاته; pero es indudable que los editores del Cairo han leído غير en vez de عين, como pide evidentemente el contexto.

misma esencia, es una inteligencia y un conocimiento, equivale á decir que Dios es un poder y una voluntad. Y como Dios subsiste en sí mismo, resultará que esas tesis valdrán tanto como las siguientes, á saber: El negro y el blanco subsisten en sí mismos; la cantidad, la figura cuadrada y la triangular subsisten en sí mismas. Y dígase otro tanto de los demás accidentes. Por la misma razón que repugna el que los atributos corpóreos subsistan en sí mismos, sin necesitar de un cuerpo distinto de ellos, por idéntica razón se evidencia que las propiedades vitales, ó sea, el conocer, el vivir, el poder y el querer, no subsisten tampoco en sí mismos, sino que subsisten en alguna esencia.....

De donde resulta, en definitiva, que los filósofos, no contentos con negar á Dios los atributos, que la revelación enseña, ni aun siquiera con negarle la *quiddidad* y la esencia, todavía le privan de la subsistencia en sí mismo, y lo reducen á la categoría de un accidente y de un atributo, los cuales no tienen subsistencia propia. Todo esto, entiéndase bien, prescindiendo de que luego

evidenciaremos, en cuestiones sucesivas [1], que los peripatéticos no son capaces de demostrar que Dios conozca su propia esencia y las cosas distintas de ella.

---

1 Alude á las cuestiones XI y XII del *Tehâfot*, pág. 52 y 54.

PRÓLOGO Y TEXTO DE LA CUESTIÓN XVII [1]

(Al fin de la cuestión XVI, Algazel dice:) Esto es lo que hemos querido discutir acerca de la ciencia que los filósofos llaman *Metafísica.*

En cuanto á la llamada *Ciencia física*, vamos á enumerar sus partes que son muchas, á fin de hacer ver que la revelación no exige la disputa ni la negación de ellas, si no es en algunas cuestiones que indicaremos.

Divídese la *Ciencia física* en *raíces* y *ramas.* Sus raíces son *ocho.*

I.ª Es la que trata de todo aquello que atañe al cuerpo, en cuanto cuerpo, esto es, la divisibilidad, el movimiento local, y la

1 Edic. cit., pág. ٦٥-٧٢.

alteración sustancial; y además lo que se refiere al movimiento local y es consecuencia de él, como el tiempo, el lugar y el vacío. Todo ello se contiene en el libro titulado *Auscultatio physica* [1].

II.ª Nos da á conocer los estados de las dos partes del Universo, que son, los cielos, y los cuatro elementos existentes en la concavidad de la esfera de la luna [2]. Expone también la naturaleza de esos cuatro elementos, y la causa por la que cada uno de ellos ocupa un lugar determinado. Contiénese en el libro titulado *De cœlo et mundo.*

III.ª Trata de la generación y corrupción sustancial, de la generación espontánea y sucesiva, de la germinación y putrefacción y de las trasmutaciones. Estudia también cómo se conservan las especies, á pesar de que se corrompen los individuos, mediante el doble movimiento celeste, oriental y oc-

---

1 كتاب سمع الكيان — Es la versión literal del libro de Aristóteles *Acroasis physique.*

2 Quiere decir, el *mundo celeste* y el *mundo sublunar* de la física peripatética.

cidental. Contiénese esto en el libro titulado *De generatione et corruptione.*

IV.ª Estudia los varios estados que sobrevienen á los cuatro elementos, en virtud de sus mezclas, las cuales dan origen á los *meteoros*, es decir á los fenómenos físicos siguientes: nubes, lluvias, truenos, relámpagos, *halo* (círculo luminoso al rededor del disco solar ó lunar), arco-iris, rayos, vientos y terremotos.

V.ª Sobre las sustancias minerales.

VI.ª Sobre los vegetales.

VII.ª Sobre los animales. Esto se contiene en el libro titulado *Temperamentos de los animales* [1].

VIII.ª Sobre el alma de los brutos y las potencias aprehensivas. Trata también de que el alma del hombre no muere al morir el cuerpo, y que es una sustancia espiritual que no puede destruirse [2].

Por lo que toca á las ramas de la física, son *siete:*

---

1 كتاب طبائع الحيوانات

2 Es el libro *De anima* de Aristóteles.

I.ª La *medicina*, cuyo fin es conocer los principios constitutivos [1] del cuerpo del hombre, y sus estados de salud y enfermedad, con las causas y signos de ambos estados, para alejar éste y conservar aquél.

II.ª La *astrología*, que tiene por objeto conjeturar, por el estudio de las figuras y fases de las estrellas, lo que acaecerá en el mundo, v. gr., en el gobierno, en los nacimientos, en las costumbres.

III.ª La *fisiognomía*, que es la ciencia que induce, por los caracteres físicos del rostro, el carácter moral de las personas.

IV.ª La *hermenéutica de los sueños*, que consiste en inducir, por medio de la interpretación de los fantasmas vistos en el sueño y que la imaginación forja como símiles de algo distinto (١٦), las cosas suprasensibles ú ocultas.

V.ª La *ciencia de los talismanes*, que enseña la manera de conseguir que las virtudes ó potencias celestes se junten ó enlacen con las de los cuerpos terrestres, á fin de que,

---

1 مبادى

mediante tal unión, adquieran estos últimos una virtud capaz de realizar maravillas en este mundo de acá abajo.

VI.ª La *ciencia de los encantamientos*, que consiste en mezclar las virtudes de las sustancias terrestres, dotadas de propiedades extraordinarias, á fin de producir con ello efectos maravillosos.

VII.ª La *ciencia de la alquimia*, cuyo objeto es trasmutar las propiedades de las sustancias minerales, para llegar á obtener el oro y la plata, mediante ciertas artes.

De todas estas ciencias, ninguna tesis contradice á la revelación, si no es en las cuatro cuestiones siguientes:

1.ª Juzgan los filósofos que «el enlace, observado en la realidad, entre las causas y los efectos es un enlace absolutamente necesario, de modo que ni es posible en sí, ni respecto de los decretos divinos, que exista la causa sin el efecto, ni el efecto sin la causa; añaden que en todos los fenómenos físicos se manifiesta alguna huella de esa imposibilidad.»

2.ª Dicen que las «almas humanas son

sustancias que subsisten por sí mismas, sin informar el cuerpo. Que, por tanto, la muerte no es otra cosa sino la ruptura de su enlace con el cuerpo, por haber cesado de gobernar á éste. Excepto esta dependencia, el alma es subsistente por sí misma. Y pretenden que todas estas tesis se pueden probar por rigorosa demostración racional.»

3.ª Dicen que «repugna que estas almas dejen de existir; más aún, una vez que existen, son inmortales y eternas *a parte ante* y *post*, sin que pueda concebirse que dejen de existir.»

4.ª Dicen que «es imposible que estas almas vuelvan á los cuerpos.»

Si la discusión es necesaria respecto á la primera de estas cuatro cuestiones, es tan sólo porque, fundándose en ella, niegan la realidad de todos aquellos milagros que, como la conversión de una vara en serpiente, la resurrección de los muertos y el fraccionamiento de la luna, rompen el curso habitual de los fenómenos naturales. Pues, en efecto, todos estos milagros han de parecer absurdos á quien tenga por absolutamente

necesario el curso habitual de la naturaleza. Por eso los filósofos interpretan alegóricamente los pasajes del Alcorán en que se habla de la resurrección de los muertos, diciendo que «el sentido de esos pasajes es que la muerte de la ignorancia cesará mediante la vida de la ciencia. Del mismo modo, explican el milagro de la rápida desaparición de la vara de Moisés, al convertirse en serpiente, por medio de encantos mágicos, y negando que constituyese aquello una señal ó prueba divina para manifestar la misión de Moisés.» ¡Vaguedades propias de los que se empeñan en negar! Por fin, respecto al fraccionamiento de la luna, los filósofos niegan á las veces la realidad de este hecho, pretendiendo que no está bien atestiguado [1].

En suma, los filósofos solamente admiten tres cosas, en cuanto á los milagros que rompen el curso habitual de los fenómenos naturales; son á saber [2]:

---

1 Por haberse roto la cadena de testigos: (لم يتواتر)

2 Esta teoría racionalista del milagro es de Avicena, según puede verse en El Xahrastani, pági-

1.ª «Cierta propiedad ó virtud especial en la facultad imaginativa. Pretenden, en efecto, que cuando esta facultad es predominante y poderosa, cuando no se deja ahogar por las preocupaciones de los sentidos externos, llega hasta percibir la *lámina*[1] en que se conservan los decretos divinos, de modo que las especies ó imágenes de todas las cosas particulares que han de existir en lo futuro quedan impresas en dicha facultad. Esto acaece en el estado de vigilia á los profetas, y durante el sueño á los demás hombres. Pues bien, esta propiedad ó virtud que adquiere la facultad imaginativa, es la que los teólogos llaman *don de profecía.*»

2.ª «Cierta propiedad ó virtud en la facultad intelectual especulativa, que viene á reducirse á lo que llamamos *sagacidad,* que es la rapidez en inferir de una cosa conocida

---

na 428-429. Santo Tomás en su *Summa contra gentes,* lib. III, cap. CIII, la expone en idéntica forma, atribuyéndola también á Avicena.

1 اللوح المحفوظ — Vide supra, página 722, nota 3.

otra desconocida. Así, cuando á un hombre sagaz se le propone una cuestión que ha de demostrarse, inmediatamente se le ocurre la prueba, y recíprocamente; y en general, cuando le viene á la mente el término medio, de seguida saca la consecuencia; y en cuanto se le presentan al espíritu los términos de la conclusión, de repente se le ocurre el término medio que une ambos extremos.»

«Porque, es de notar que en esto los hombres no son todos iguales. Los hay que, como ése á que nos hemos referido, entienden las cuestiones por sí solos. Otros las entienden, pero si se les llama la atención. Otros, en fin, no consiguen entender, por más que se les haga poner atención, si no es con mucha dificultad.»

«Por consiguiente, si el colmo de la imperfección intelectual puede llegar hasta existir hombres que carecen en absoluto de sagacidad, de modo que ni son capaces de comprender las cosas inteligibles, aun llamándoles la atención, no hay dificultad tampoco en que el colmo de la energía y facilidad de entender llegue hasta el extremo de penetrar

todos los *inteligibles* ó su mayor parte, en el tiempo más breve que concebirse pueda, y con la mayor facilidad posible. Porque en esto hay diferencias, ya respecto de la *cantidad,* según que se perciban todas ó algunas de las cuestiones, ya respecto del *modo,* según que sea con más ó menos prontitud y facilidad. Pues bien; aquel que se halle dotado de un alma santa y pura, su sagacidad continuamente estará penetrando sutilmente todos los *inteligibles* con la mayor rapidez posible.»

«Tal es el alma del profeta, cuya facultad especulativa realiza este milagro, á saber, que no necesita de maestro para percibir las cosas inteligibles, sino que es como quien lo hubiese aprendido todo por sí mismo. Y no otra cosa es lo que quiere decir aquella descripción metafórica que del profeta se hace en aquellas palabras del Alcorán: «Su aceite está siempre dispuesto á alumbrar; aunque no se le aplique fuego, dará más y más luz.»

3.ª «La potencia anímica, práctica ó activa, la cual llegue á un tal extremo, que con-

siga ejercer cierto influjo y dominio sobre los objetos físicos ó naturales (٦٧).»

«Ejemplos de esto tenemos en nuestra misma alma, á la cual, si la imaginación le representa alguna cosa, que estime apetecible, sírvenle los miembros del cuerpo y las potencias motrices, dirigiéndose unas y otros hacia el objeto imaginado y apetecido. Tan es así, que si se representa la imaginación un manjar de buen gusto, de seguida se excitan las mandíbulas, porque la potencia encargada de producir la salivación extrae el jugo salival de sus glándulas. *Item, si copulæ carnalis imago cuidam in phantasiam subeat, statim potentia concupiscibilis movebitur et instrumentum erigetur.*»

«Más aún; cuando uno pasa por encima de una viga tendida sobre un abismo y cuyos dos extremos se apoyan en dos muros, se imagina vivamente que va á caerse, y esta imaginación ejerce tal impresión en el organismo, que puede llegar á hacerle caer de veras. En cambio, si la viga hubiese estado tendida en tierra, seguramente que ese individuo habría pasado corriendo sobre ella sin

caerse [1]. Esto pues se debe á que los cuerpos y las facultades corpóreas han sido creadas con esa natural condición de servir al alma y someterse á ella.»

«Ahora bien, no todas las almas poseen en igual grado esta virtud dominativa sobre los cuerpos, sino que la tienen mayor ó menor, según su energía y pureza espiritual. Luego no es inverosímil que la virtud esa del alma llegue hasta tal extremo, que le sirva y se le sujete la potencia física ó natural que exista en otro cuerpo distinto del suyo. En efecto, el alma no informa al cuerpo; únicamente está dotada de cierta especie de innata inclinación y como ardiente pasión á gobernarle y dirigirle [2]. Luego, si es posible que obedezcan al alma las partes de su cuerpo, no es imposible que también le

1 Este ejemplo está *ad litteram* en la *Summa contra gentes, loco citato: Sicut cum quis ambulans super trabem in alto positam, cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore; non autem caderet, si esset trabes illa posita super terram, unde casum timere non posset.*

2 Nótese que esta unión accidental entre el alma y el cuerpo, no es tesis peripatética, sino neoplatónica.

obedezca un cuerpo distinto del suyo; y de esta manera podrá hacer que un viento sople, ó que caiga la lluvia, ó que estalle el rayo, ó que un terremoto se trague á todo un pueblo. Porque, dependiendo el acaecimiento de estos fenómenos de que se produzca, v. g., frío ó calor ó movimiento en la atmósfera, si el alma por sí misma produce ese frío ó calor, surgirán seguramente los susodichos fenómenos, sin necesidad de que estén presentes las causas físicas exteriores. Y eso será un milagro del profeta, á pesar de que ha acaecido sólo en una atmósfera dispuesta ó preparada para la producción de dichos fenómenos. Tales milagros son admisibles, porque no llegan hasta el extremo de trasmutar la vara en serpiente ó romper la luna, que no es capaz de fraccionamiento.»

Tal es la opinión de los filósofos, en cuanto á los milagros.

Nosotros nada negamos de lo que han dicho, ni tampoco que esas tres facultades ó virtudes sean privativas de los profetas. Lo único que negamos es esa restricción final que hacen, al decir que es imposible la trasmutación

del bastón en serpiente, la resurrección de los muertos y otros milagros semejantes.

Por esto, nos vemos obligados á tratar extensamente sobre estos milagros, ya para demostrar su real existencia, ya con otro fin además, es á saber, para defender el fundamento, en que los muslimes se apoyan, al atribuir á Dios la omnipotencia absoluta. Penetremos, pues, en lo más hondo de este problema.

CUESTIÓN XVII [1]

El enlace entre lo que habitualmente se cre ser causa y lo que se toma como efecto,

---

1 La teoría *ocasionalista*, propia de los motacálimes, según hemos visto más arriba, pág. 58, es adoptada aquí por Algazel y desenvuelta en todos sus pormenores. A ella alude evidentemente Sto. Tomás, en la *Summa contra gentes*, lib. III, cap. LXIX, consagrado á defender la causalidad ó virtud activa de los cuerpos. Sin embargo, el Angélico Doctor parece ignorar quiénes fueran los motacálimes, á los cuales designa con la perífrasis de *loquentes in lege maurorum*, traducción bárbara de المتكلمين في دين الاسلام, es decir, *los motacálimes de la religión musulmana*, para distinguirlos de los teólogos cristianos y rabinos.

no es un enlace absolutamente necesario, á nuestro juicio; antes al contrario, estas dos cosas son tan perfectamente distintas, que la una no es la otra [1], la presencia de la una no arguye la de la otra, ni la desaparición de una exige la de la otra; tampoco es, por necesidad, la esencia de una, esencia de otra, ni la aniquilación de una, aniquilación de otra.

Así por ejemplo: el apagarse la sed y el beber, la saciedad y la comida, la combustión y el contacto del fuego, la luz y la salida del sol, la muerte y la degollación, la curación y la toma del medicamento, la diarrea y la toma del purgante, y, en general, todas las cosas que aparecen visiblemente enlazadas en medicina, astronomía, artes y oficios, es cierto que su enlace ha sido de antemano establecido por la omnipotencia divina, al crearlas á manera de dos cosas que van paralelas; no porque vayan unidas necesariamente, por su naturaleza, sin ser sus-

---

1 بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا

ceptibles de separación; antes por el contrario, pudo Dios, en sus decretos, determinar crear la hartura sin el comer, y la muerte sin la ruptura de la nuca, ó la continuidad de la vida, á pesar de la ruptura, y así en los demás casos.

Esto es lo que niegan los filósofos sea posible, calificándolo de absurdo.

Su discusión sería excesivamente prolongada, si la extendiéramos á todos los casos expuestos.

Nos ceñiremos pues á uno solo de los ejemplos citados, prescindiendo de los demás, á fin de no alargar el razonamiento.

Este ejemplo será *la combustión del algodón, puesto en contacto con el fuego.* Nosotros tenemos por cierto que puede ocurrir este contacto, sin que se siga la combustión, así como creemos posible que suceda lo contrario, es decir, la conversión del algodón en cenizas quemadas, sin haber existido dicho contacto con el fuego. Ellos (los filósofos) rechazan tal posibilidad.

Varios son los *argumentos* en que tratan de apoyarse.

I. Consiste en decir que «la causa de la combustión es el fuego únicamente, y que es causa, por necesidad de su esencia, forzosamente, ya que no le es posible separarse de lo que es su naturaleza, una vez puesto en contacto con algo combustible.»

Esto yo lo niego, diciendo, que la causa de la combustión del algodón, de su descomposición y transformación en pavesas y ceniza es el Altísimo, ya por medio de los ángeles, ya inmediatamente, y que el fuego es un cuerpo sin eficiencia alguna.

El argumento, con que ellos prueban que éste es causa, carece de fuerza, pues consiste en decir que «la vista nos atestigua que acaece la combustión, en cuanto hay contacto con el fuego.»

Cierto, que el testimonio de los sentidos prueba que la combustión acaece *al tiempo* del contacto, pero no prueba que acaezca *por causa* de él, ni que no sea otra la causa (٦٨).

Es, en efecto, incontestable que el espíritu vital, y las potencias aprehensivas y motrices, que en el semen de los animales existen, no son engendrados precisamente y sólo

de las cuatro calidades físicas, es decir, del calor, frío, humedad y sequedad. Y sin embargo, nadie pone en tela de juicio que el padre es la causa del hijo, por virtud de la deposición del semen en el útero, aunque él no sea causa ni de su vida, ni de su vista, ni de su oído, ni de ninguna otra de las facultades espirituales que en el hijo existen. Es decir, que esas facultades espirituales existirán, *desde el momento* en que el padre deposita el semen en el útero; pero no diremos, por esto, que existen *á causa* de esa deposición; antes por el contrario, debemos decir que existen dependientemente de Dios, el cual las produce, ya inmediatamente, ya por medio de los ángeles encargados de esas generaciones. Y esta es doctrina corriente que los filósofos todos admiten como cierta, al hablar de Dios, como agente del universo.

Aunque la discusión de este punto ha quedado ya suficientemente esclarecida, haciendo ver que la mera coexistencia de dos fenómenos no prueba que el uno sea causa del otro, sin embargo vamos todavía á ilustrarlo con un ejemplo. Supongamos un ciego

de nacimiento, que lo fuese por tener cataratas en los ojos, y el cual no hubiese jamás oído hablar á los hombres de la diferencia que existe entre el día y la noche. Si á este ciego se le batiesen las cataratas, siendo de día, y abriera sus párpados y viese los colores, opinaría que el fenómeno de percibir las *especies* sensibles de los colores había sido producido en sus ojos, por causa de haberlos abierto; y en consecuencia creería que, siempre y cuando tuviese él los ojos sanos y abiertos, sin velo alguno que los cubriera, si enfrente de sus ojos se ponía un objeto singular dotado de color, seguramente que se seguiría, de un modo necesario, el acto de ver. Sólo se convencería de que no eran suficientes esas condiciones, cuando, al ponerse el sol y oscurecerse la atmósfera, advirtiese que la luz del sol había sido la causa de la impresión de los colores en el sentido de la vista.

Ahora bien: ¿en qué otra cosa funda el adversario su fe, para afirmar que en los principios constitutivos de los seres existen causas eficientes y ocasionales que producen los

fenómenos, al ponerse en contacto unos con otros, sino en que esos principios subsisten sin dejar de existir, y en que no son cuerpos que, como el sol, se muevan y desaparezcan ó se oculten? Si desaparecieran ó se ocultasen, seguramente que advirtiríamos la separación entre el fenómeno que tomamos como efecto y el que consideramos causa, y comprenderíamos que allí hay otra causa, tras de la que nos atestiguan los sentidos.

Hé aquí, pues, una observación á la que los filósofos nada pueden objetar, según sus mismos fundamentos.

Por eso están unánimes los más eximios de ellos en afirmar que esos accidentes y fenómenos, que acaecen al verificarse el contacto entre los cuerpos ó cualquiera otra de las demás relaciones entre éstos, emanan tan sólo del *donator formarum* [1], el cual es uno ó

---

[1] واهب الصور—Alude Algazel á la teoría que, derivada de Platón, explicaba todo efecto corpóreo por virtud de un principio inmaterial que da la última perfección á la materia para recibir la forma. (Vide *Summa theologica* de Santo Tomás, p. 1.ª, q. CXV, a. 1.º)

varios ángeles. Y así, llegan á decir que procede de dicho *donator formarum,* hasta la impresión de las formas de los colores en el ojo; y que la salida del sol, la pupila sana y el objeto corpóreo dotado de color, son únicamente disposiciones y preparaciones para que el sujeto reciba aquellas formas. Y esto lo generalizan respecto de todos los fenómenos.

De donde resulta que es vana la pretensión del que sostenga que el fuego es causa de la combustión, el pan de la saciedad, el medicamento de la salud, y así de las demás causas.

II. La discusión se entabla ahora con aquellos filósofos que «ya conceden el que esos fenómenos emanen de dichos principios [1]; pero, esto no obstante, sostienen que la preparación del sujeto para recibir las formas acaece por virtud de esas causas que vemos presentes. Es decir: los fenómenos proceden de dichos principios por dependencia necesaria, por naturaleza, no deliberada

1 Alude al *donator formarum*, en este lugar y en todos los demás en que emplea la frase «principios del ser.»

y libremente; así por ejemplo, la luz procede del sol; más los sujetos se diversifican, en cuanto á su aptitud para recibir las formas, tan sólo por la diversidad de su disposición. En efecto; el cuerpo pulimentado recibe los rayos del sol y los refleja tan perfectamente, que llegan á iluminar á otro punto; en cambio, el barro no admite los rayos del sol. La atmósfera no pone obstáculo al paso de los rayos solares; pero sí lo pone la piedra. Unas cosas se ablandan al sol, mientras que otras se endurecen. Unas se blanquean, como la ropa del lavandero, mientras que otras, como la propia cara de éste, se ennegrecen con la luz del sol. Ahora bien, en este ejemplo se ve que el principio es uno mismo; y sin embargo, produce influencias diversas, por causa de la diferente preparación del sujeto. Así pues, los principios del ser están exuberantes de todo aquello que de ellos procede y emana sin obstáculo ni parcimonia; la limitación nace únicamente de los sujetos, es decir, de su aptitud mayor ó menor. Y si esto es así, siempre que supongamos al fuego dotado de su virtud natural, y supongamos

también dos algodones que sean en un todo semejantes por razón de su igual aptitud para recibir el fuego, ¿cómo podrá suceder que el uno se queme y el otro no, supuesto que allí, es decir, en el fuego no existe elección libre?» Y en este sentido niegan los filósofos que Abraham cayese en el fuego, sin que hubiera combustión, y sin que dejase de ser fuego el fuego; porque pretenden que «eso no es posible, sino privando del calórico al fuego (para lo cual sería preciso que el fuego dejase de ser tal), ó convirtiendo la esencia de Abraham y su cuerpo en piedra ó en otra cosa, en la cual no hiciese efecto el fuego. Pero esto no es posible; luego tampoco aquello.»

Respuesta. Contestaremos de dos maneras.

1.ª Manera. No concedemos que los principios del ser no obran con libre elección, ni tampoco que Dios no obra con voluntad.

La falsedad de estas pretensiones de los filósofos ya (٦٩) la hicimos ver perfectamente en la *Cuestión sobre la creación del mundo* [1]. Y por tanto, desde el momento en que

1 Es la 1.ª cuestión del *Teháfot.*

consta que el eficiente, es decir, Dios, crea la combustión por su voluntad, al tiempo del contacto entre el algodón y el fuego, se concibe perfectamente como posible, que no la cree, aunque exista el contacto.

Pero se me dirá: «Esto nos llevaría á admitir absurdos repugnantes; porque, si se niega el enlace necesario entre los efectos y sus causas, y se refiere ese enlace á la voluntad de su Creador, como que el modo de obrar esa voluntad no es uno sólo singular y determinado, sino que puede ser de varias particulares especies, podrá muy bien ocurrir que cualquiera de nosotros tenga delante de sí fieras voraces, devoradores incendios, montañas altísimas ó enemigos armados y dispuestos para matarle, y que, sin embargo, no los vea, porque Dios no haya creado para él la visión. Podrá igualmente suceder que uno deje en su casa un libro, y, á su vuelta, se le haya convertido en un muchacho imberbe, inteligente y libre, ó en un animal. Y al revés, si dejó un muchacho, es posible que se haya convertido en un perro; ó si dejó cenizas, que se conviertan en almizcle; ó

que se convierta el oro en una piedra, y recíprocamente. Y así, cuando á ése tal se le pregunte por cualquiera de esas cosas, forzosamente habrá de responder: ¡No sé lo que ahora habrá en casa! Sólo puedo decir que dejé en ella un libro; pero quizá sea ahora un caballo que esté ensuciando la biblioteca con sus orines y excrementos. O responderá diciendo: Yo dejé en casa una jarra de agua; pero ahora ya, quizá se habrá convertido en un manzano. Porque, si Dios puede hacer toda cosa, y no es de necesidad del caballo el ser producido de semen, ni de necesidad del árbol el nacer de una semilla, más aún, si no es de necesidad de ambos el ser producidos de cosa alguna, quizá Dios cree seres que jamás hayan existido anteriormente. Pero hay más; supongamos que vemos por primera vez á un hombre cualquiera. Si nos preguntan: ¿este hombre ha sido engendrado?, reflexionaremos y diremos: posible es que alguna fruta de las que hay en el mercado, se haya convertido en hombre, y sea éste precisamente. Porque, si puede Dios hacer todo lo que es posible, como eso lo es,

no hay otro remedio, sino contestar en esa forma. Y hé aquí algo de lo mucho que podría escribirse sobre el asunto en cuestión.»

Respuesta á la réplica. Concedo que se siguieran todos esos absurdos, si constase que *lo posible* es aquello, cuyo no ser repugna que el hombre lo conciba [1]. Pero nosotros no tenemos duda alguna respecto de todos esos casos que habeis citado; porque Dios crea en nosotros la idea de que no realizará esas cosas posibles. Ni las llamamos *necesarias,* sino *contingentes,* es decir, que pueden acaecer y pueden no acaecer. Pero, no obstante esa su esencial contingencia, la habitual repetición de ellas, una vez tras otra, hace que se arraigue en nuestros espíritus la idea de que acaecerán en lo sucesivo según han acaecido habitualmente en el tiempo pasado. Y esta

---

1 Más claro: Se seguirían todos esos absurdos, si entendiésemos por *posible* (الممكن), no lo *contingente,* sino lo *necesario,* lo que no puede menos de ser, aquello cuya no existencia repugna.—Literalmente dice así: Si constaret quod *esse* entis possibilis est tale quod non liceat ut creetur homini scientia inexistentiæ illius, sequerentur quidem hæ absurditates.

idea queda tan arraigada, que nos es imposible desarraigarla. Más aún; nadie negará que un profeta puede saber, por los procedimientos que los mismos filósofos han enumerado [1], que fulano regresará mañana de su viaje. Ahora bien: ese regreso es una cosa contingente; y sin embargo, el profeta sabe que no acaecerá eso que es posible que acaezca. De igual modo se nota en la gente ignorante; todo el mundo sabe que esa gente ni conoce el oculto sentido de las cosas ni alcanza las verdades del orden inteligible sin enseñanza. Y, apesar de esto, nadie niega que se pueda robustecer su alma y la perspicacia de sus facultades hasta el punto de que llegue á percibir lo que perciben los profetas, Y esto, porque se reconoce y confiesa que es posible, aunque se sabe muy bien que eso que es posible ne acaecerá.

Mas, si Dios interrumpiese el curso habitual, haciendo que sucedieran esas cosas posibles que sabemos no acaecerán, desaparecería de nuestra inteligencia esta idea, en

---

1 Vide supra, pág. 781.

aquel mismo momento en que se interrumpiese el curso habitual; y Dios no crearía entonces en nosotros esa idea.

De consiguiente, no hay dificultad alguna en que una cosa sea *posible* respecto de los decretos divinos, y que Dios haya determinado, en su sabiduría eterna, que no la producirá de hecho en algunos tiempos, á pesar de su posibilidad, y que cree en nosotros la idea de que no la producirá en aquel determinado momento. Resulta por tanto que en la objeción que ponen aquí los filósofos, se reduce todo á una pura é infundada difamación [1].

2.ª *Manera de responder á la objeción*, vindicándonos, al mismo tiempo, de esas infundadas imputaciones. Concedemos de buen grado que el fuego ha sido creado con tal natural condición, que cuando dos algodones semejantes se ponen en contacto con él, á ambos los quema igualmente, sin diferencia, si es que los dos algodones son perfectamente y en todo semejantes. Mas, á pesar

1 فليس في هذا الكلام الا تشنيع محض

de esto, creemos posible que caiga una persona en el fuego y no se queme; y esto, ya por alterarse la natural condición del fuego, ya por variar la propiedad natural de la persona.

Es decir; creemos posible que Dios ó los ángeles produzcan en el fuego una nueva propiedad que aminore en su sustancia el calórico hasta tal punto, que éste no pase al cuerpo de la persona; pero que, no obstante, permanezca en el fuego su calórico propio, es decir, que la esencia del fuego no pierda su *quiddidad*, aunque no llegue el calor á producir sus efectos en el cuerpo de la persona. O también creemos posible que Dios engendre en el cuerpo de la persona una propiedad tal, que, sin dejar de ser dicho cuerpo un compuesto de carne y huesos, estorbe, impida la influencia ó impresión del fuego (V.). Vemos, en efecto, que si uno se frota con *talco* [1], aunque luego se siente so-

1 «On lit en effet ce qui suit dans le *Livre des Balances* de Geber, dans un manuscrit arabe existant a Leyde: «Le feu n' exerce aucune action sur le corps de l' homme frotté avec du talc...»

(La chimie au moyen âge par M. BERTHELOT, tomo I, pág. 97)

bre un horno ardiendo, no experimenta los efectos del fuego.

Ahora bien: todo el que no haya presenciado un espectáculo semejante, lo negará. Pues el negar el adversario que sea posible la existencia de alguna propiedad en el fuego ó en el cuerpo, la cual impida la combustión, es igual que el negar eso del *talco,* porque no se ha presenciado. Entre las infinitas cosas que Dios puede hacer, hay muchas extraordinarias y maravillosas que no hemos visto con nuestros propios ojos en su totalidad; pero no por esto hemos de negar que sean posibles, ni menos debemos resolver de plano que sean imposibles.

Y ahora, viniendo á nuestro propósito: La resurrección de un muerto ó la conversión de un palo en serpiente son cosas posibles de esa misma manera. Y es que la materia es susceptible de transformarse en cualquier cosa. La tierra y los otros elementos se convierten en vegetales; éstos en sangre, al ser comidos por el animal; la sangre en *sperma,* y al depositarse ésta en la matriz, se engendra un animal. Ahora bien: estas transfor-

maciones se realizan ordinariamente en un largo período de tiempo; pero ¿por qué estima imposible el adversario que Dios tenga decretado el que la materia pase por todos esos ciclos de transformación en un espacio de tiempo más breve del que vemos? Y siendo posible que esto ocurra en un espacio de tiempo más breve, aunque no lo reduzcamos al mínimo tiempo, podrá Dios apresurar la actividad de las fuerzas físicas y resultará así el milagro del profeta [1].

Réplica. «Pero ¿de dónde provendrá ese milagro? ¿Del mismo profeta ó de algún otro principio utilizado por él?»

Respuesta. Y aquellos otros milagros que, según vosotros, se producen por virtualidad del alma del profeta, v. g., la lluvia, los rayos y el terremoto, ¿provienen de él mismo ó de algún otro principio? Porque tanto motivo tengo yo para preguntaros, como vosotros para preguntarme á mí acerca de esto. Lo más discreto y razonable, para vosotros y para mí, es atribuir unos y otros mi-

---

1 Vide supra, pág. 656.

lagros á Dios, que los produce, ya inmediatamente, ya mediante los ángeles. Sin embargo, al llegar el momento preciso en que se ha de realizar el milagro, el profeta pone entonces en él toda su atención y determina el orden más oportuno en que conviene se manifieste, á fin de armonizar el milagro con los designios de Dios, es decir, con el orden sobrenatural [1]. Y esto es lo que decide que el milagro acaezca en aquel momento determinado. De modo que la cosa es meramente contingente, en sí misma considerada; su principio eficiente, Dios, la produce por su parte con toda generosidad y liberalmente, es decir, sin poner límites; pero, esto no obstante, sólo emana ó procede de

---

1 No veo manera de verter á la letra este texto, en castellano: ولكن وقت استحقاق حصولها انصرفت همة النبى اليه وتعين نظام الخير فى ظهوره لاستمرار نظام الشرع ❀ Quizá cupiera mayor concisión en latin: Tamen, adimpleto tempore eventus eorum (sc. miraculorum), pergit in illum prophetæ votum statuitque optimum ordinem exhibitionis illius, quó firmior evadat Revelationis ordo.

El, cuando la necesidad decide que exista, cuando más conviene que acaezca, esto es, cuando el profeta necesita del milagro, para confirmar su misión divina.

Esta doctrina es además consecuencia necesaria del sistema mismo de los filósofos. No pueden menos de admitirla, desde el momento que otorgan al profeta virtudes ó propiedades especiales y privativas, distintas de las ordinarias que poseen los demás hombres. Porque, no siendo la razón humana capaz de fijar los límites hasta los cuales se extiende la esfera de acción de aquellas virtudes ó propiedades privativas de los profetas, es irracional negar la posibilidad y existencia de un milagro, cualquiera que sea, con tal que la revelación nos diga que hay que darle crédito, y supuesto que su noticia haya llegado hasta nosotros por una tradición no interrumpida de testigos dignos de fe [1].

---

[1] فلم يجب معه التكذيب لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه

Y en suma; si, según los filósofos, el principio del cual emanan las facultades animales sobre la *sperma* son tan sólo los ángeles, los principios de los seres, según ellos, ¿por qué es la *sperma* el único sujeto apto para recibir la forma del animal? ¿por qué del semen humano jamás se produce otra cosa que un hombre, y del de caballo un caballo? Pues porque la forma sustancial de caballo es más conveniente, más apta que las otras formas; y esta su mayor conveniencia exige que ella sea la preferida, pues la materia no admite jamás sino la forma preferible. Y dígase lo mismo del trigo, que jamás nace de un grano de cebada; como tampoco nacen manzanas de una semilla de pera [1].

---

[1] No es fácil, ni tampoco interesa para el asunto aquí tratado, precisar la especie frutal que corresponde á كمثرى. Hé aquí lo que trae el *Dicc. de sinónimos* del P. E. Lammens, pág. 322, n.º 1140:

الكمثرى شجر معروف ثمره داخلا كالرمل ومنه برى صغير الثمر قليل الحلاوة وبستانى اكبر واجود حلو القطر كثير الماء ويسميه اهل الشام بالنجاص

Pues bien; todo esto no obstante, vemos algunas especies zoológicas que son engendradas de la tierra, y no se propagan por generación sexual. Tales son los gusanos. En cambio, hay otras especies que se propagan de las dos maneras á la vez, como el ratón, la serpiente y el alacrán. Tenemos, por consiguiente, que la materia, en esas especies animales, consigue su preparación para recibir las formas sustanciales respectivas, en virtud de causas que nos son ocultas, y á cuyo conocimiento no alcanza la inteligencia humana [1]. En efecto; según los mismos filósofos, las formas sustanciales emanan de los ángeles, no á capricho é inconsideradamente; al revés: sobre cada sujeto emana únicamente aquella forma cuya receptividad está determinada por la disposición ó aptitud del sujeto en sí mismo. Esas aptitudes ó disposi-

---

1 Compárese la siguiente razón que Santo Tomás pone también en boca de los *ocasionalistas* (*Summa contra gentes*, lib. III, cap. LXIX): «Inveniuntur etiam quædam in istis inferioribus, quæ non generantur ex similibus, sicut animalia ex putrefactione generata: unde videtur quod horum formæ ex altioribus principiis proveniant.»

ciones son muy diversas, y reconocen por causa, según los filósofos, las diversas relaciones que los cuerpos celestes guardan entre sí, por virtud de sus revoluciones periódicas.

De donde resulta evidente que en los principios que engendran á esas aptitudes ó disposiciones hay cosas extraordinarias y maravillosas. Tanto es así, que los maestros en el arte de los talismanes, fundados en la ciencia que poseen acerca de las secretas virtudes de los minerales y en la astrología, llegan á relacionar por mezcla las potencias celestes con las dichas virtudes minerales; y escogiendo después una figura geomántica de entre las varias terrestres, búscanle un horóscopo determinado, y producen con él maravillas, v. g., arrojar de toda una región á la serpiente, al alacrán ó á la chinche, ó realizar otros prodigios que se enseñan en la ciencia de los talismanes [1].

Luego, si los principios que producen la preparación del sujeto para recibir la forma no pueden precisarse; si nosotros no conoce-

---

1 Vide supra, pág. 777.

mos su esencia; si tampoco nos es posible fijar su número; ¿por dónde se va á demostrar (V¡) la imposibilidad de que sobrevengan en algunos cuerpos determinadas preparaciones, las cuales en un tiempo brevísimo le dispongan á recibir una forma, para la cual antes no estaba dispuesto, y que así surja un milagro?

El negar esto, no puede obedecer sino á estrechez sistemática de criterio [1], ó á la costumbre que tenemos de presenciar sólo los fenómenos ordinarios de la naturaleza, ó al olvido en que, merced á esa costumbre, vivimos de los misterios que Dios realizó en la creación primera y que de continuo realiza en la creación nueva [2]. ¡El que trata de estudiar las maravillas de las ciencias, no declara imposibles para Dios los milagros que se refieren de los profetas, sean aquéllos del género que sean!

---

1 وما انكار هذا الا لضيق الحوصلة

2 Es decir; no dirá que son imposibles los milagros, el que considere cómo Dios obra extraordinariamente en la creacion cotidiana.

Nueva réplica de los filósofos. «Concedemos gustosos que todo lo *contingente* es posible para Dios. Vosotros también aceptais de buen grado que lo *absurdo* no es posible para Dios. Ahora bien: hay cosas cuya posibilidad ó imposibilidad es perfectamente cognoscible; pero hay otras, respecto de las cuales el entendimiento queda perplejo, sin decidirse á resolver acerca de su posibilidad ó imposibilidad. Ahora pues ¿cuál será, según vosotros, el límite y definición de lo absurdo ó imposible? Si reducís lo imposible á *la afirmación y negación unidas simultáneamente, respecto de una sola y la misma cosa,* decid: ¿y cuando se trate de dos cosas, cada una de las cuales sea distinta de la otra? Entonces afirmareis que la existencia de la una no exigirá la existencia de la otra. Entonces direis que Dios puede crear la volición, sin el conocimiento de la cosa querida; que puede crear el acto de conocer, sin la vida; que puede hacer que se mueva la mano de un cadáver, que éste se siente y escriba con su mano volúmenes enteros, ó que se dedique á las artes: y ese cadáver tendrá los ojos abier-

tos, y la vista fija en su trabajo, y sin embargo de todo eso, él no verá, ni estará dotado de vida, ni tendrá poder para hacer todo lo que hace; porque todas esas operaciones, aunque aparecen enlazadas unas con otras, es decir, aunque la mano se mueve, proceden exclusivamente de Dios que las crea.»

«Y si todo esto es, según vosotros, admisible, resulta nula la diferencia entre el movimiento libre y el indeliberado producido por la emoción y el terror. Ni podrá tampoco servir ya como argumento, para probar que en un sujeto hay conocimiento y facultad de obrar, el solo hecho de que ese sujeto obra.»

«Y por fin, admitido todo eso, Dios podrá también convertir unas en otras todas las categorías ontológicas; v. g., la sustancia en accidente; el conocimiento en facultad de obrar; la negrura en blancura; la voz en aroma; el mineral en animal ó la piedra en oro; y en general podrá necesariamente realizar absurdos sin número.»

Respuesta. Lo absurdo, lo imposible no

puede ser objeto del decreto divino. Yo entiendo por *imposible:* 1.º el afirmar una cosa y negarla al mismo tiempo; 2.º el afirmar una cosa particular y negar al mismo tiempo otra cosa más general que encierra á aquélla; y 3.º el afirmar dos cosas y negar al mismo tiempo una de ellas.

Todo lo que no quepa dentro de estos tres conceptos, no es imposible. Y lo que no es imposible, puede ser objeto de la omnipotencia divina.

Así, es imposible la unión del color blanco y del negro en un mismo sujeto; porque, al afirmar del sujeto la forma de la negrura, se sobreentiende que le negamos la esenoia de la blancura y que le atribuimos la existencia de la negrura. Luego, si la negación de la blancura va ya sobreentendida en la afirmación de la negrura, resulta imposible ó absurdo lo propuesto, porque equivale á afirmar y negar á un tiempo el color blanco.

Del mismo modo: si es absurdo que una persona ocupe dos lugares distintos, es tan sólo porque, al afirmar que está en la casa, se sobreentiende que no está fuera de ella; y,

por ende, no es posible suponerlo fuera de la casa, al mismo tiempo que dentro, puesto que este último concepto envuelve la negación del anterior.

Igualmente: por *voluntad* se entiende el *apetito de un objeto conocido.* Luego, si suponemos un *apetito*, pero sin *conocimiento* de su objeto, no será ya *voluntad*, porque hemos supuesto la negación de lo mismo que envuelve su concepto.

Así también: Es imposible que en el mineral sea creado el conocimiento; porque por *mineral* entendemos *algo que carece de percepción.* Luego, si en él se creara la percepción, sería absurdo el denominarlo *mineral*, en el sentido en que entendemos esta palabra. Y si no percibe, será también absurdo atribuirle la facultad de conocer, con la cual no percibe cosa alguna.

Por lo que toca á la conversión mutua de unos géneros en otros, afirman ciertos motacálimes que es posible para Dios. Sin embargo, nosotros sostenemos que eso de que una cosa se convierta en otra distinta, no tiene sentido.

En efecto: supongamos que el color negro se convierta en la facultad de poder (قدرة). Una de dos: ó la negrura subsiste, al realizarse la conversión, ó no. En este último caso, es decir, si la negrura se aniquila, no habrá verdadera conversión, sino aniquilación de una realidad y comienzo de existencia de otra realidad distinta. Si la negrura subsiste juntamente con el poder, tampoco hay verdadera conversión; lo que habrá será una mera relación que á la negrura sobreviene respecto de algo que no es ella. Y si, en fin, suponemos que la negrura subsiste, y el poder se aniquila, entonces tampoco habrá conversión: la cosa quedará en el estado en que se hallaba [1].

Cuando decimos que la sangre se convierte en *sperma*, queremos significar tan sólo que aquella materia misma, de que se compone la sangre, se ha despojado de su forma propia y ha revestido otra forma distinta. De modo que la cosa se reduce á que una forma se

1 El lector habrá advertido lo inútil de esta tercera hipótesis, explicable tan solo por el prurito escolástico de las divisiones trimembres.

pierde y otra se produce de nuevo, subsistiendo idéntica la materia, sobre la cual se han sucedido, una tras otra, las dos formas.

Y cuando decimos que el agua por la calefacción se convierte en vapor, queremos significar que la materia, susceptible de la forma acuosa, hase despojado de ésta, y ha tomado otra. La materia, pues, es común, y la forma es sucesivamente distinta. Y en este mismo sentido es como decimos que la vara se convirtió en serpiente, y la tierra en un animal dotado de vida. En cambio, como que no hay una materia común al accidente y la substancia, ni á la negrura y al poder, ni á los demás géneros (٧٢), hé aquí por qué es absurda é imposible su mutua conversión.

En cuanto á que Dios haga moverse á la mano de un cadáver y le dé todo el aspecto de una persona viva, haciendo que se siente y escriba de modo que el movimiento de su mano produzca un escrito regular y ordenado: eso no es imposible en sí mismo, puesto que referimos todos esos fenómenos á una voluntad libre, la de Dios. El motivo que

nos hace negarlo, es únicamente la costumbre que tenemos de ver que sucede lo contrario [1].

Añadís que, si eso es posible, pierde todo su valor la prueba por la cual, fundándonos en un acto, inferimos que en el agente existe conocimiento. Pero no es así; porque, en el caso que nos ocupa, el agente es Dios, el cual tiene providencia y, por tanto, conocimiento de ese acto.

Y en fin, por lo que atañe á vuestra afirmación de que no habrá ya diferencia entre el movimiento libre y el indeliberado, hemos de responder que nosotros percibimos esta diferencia en nosotros mismos, tan sólo porque entre ambos estados psicológicos la experiencia interna nos atestigua que hay una distinción necesaria. E interpretamos

---

1 وانما هو مستنكر لاطراد العادة بخلافه

Quiere decir Algazel que el ejemplo objetado por los filósofos es posible, porque no se trata de actos vitales y libres que procedan de un cadáver, en cuanto cadáver, sino que proceden de un ser vivo y libre, es decir, de Dios. Si, pues, lo creemos imposible, es por la falta de costumbre: ordinariamente, sólo obran de esa manera los hombres vivos, no los cadáveres.

este hecho llamando al agente que produce la diferenciación, *poder* [1]. Entonces entendemos que nuestros actos pueden acaecer de dos modos: uno, haciendo que exista el movimiento con poder, es decir, libertad sobre él; otro, haciendo que exista el movimiento sin libertad.

Una vez que conocemos esta diferencia en nosotros mismos, si, al contemplar á otros seres distintos de nosotros, vemos en ellos movimientos múltiples y ordenados, nos sobreviene la idea de que en ellos existe también libertad.

Esta idea es producida en nosotros por Dios, el cual se sirve, para ello, como de ocasión, del curso habitual de la naturaleza. En virtud de dicha idea, conocemos uno de los dos extremos posibles, es decir, el curso habitual de los fenómenos naturales. Pero ello no evidencia, ni mucho menos, la imposibilidad del extremo opuesto, según ya hemos dicho.

---

1 القدرة — Es decir, la voluntad libre.

CUESTIÓN XVIII [1]

En ella intento evidenciar que los peripatéticos son incapaces de demostrar apodícticamente por las solas fuerzas de la razón, esta tesis, á saber: «El alma humana es una sustancia espiritual, que subsiste en sí misma, que no ocupa un lugar en el espacio, que no es cuerpo ni informa al cuerpo, que ni está unida ni separada de él, como tampoco los ángeles ni Dios están dentro ni fuera del mundo.»

El examen de esta cuestión exige que expongamos antes la doctrina de los peripatéticos á cerca de las potencias de los animales irracionales y de las facultades del hombre [2].

«Divídense, según ellos, las primeras, es decir, las de los irracionales, en dos grupos: *motrices* y *aprehensivas*. Estas, á su vez, se bifurcan en *externas* é *internas*.»

---

1 Edic. cit. pág. ٧٢-٨١.

2 Toda esta doctrina previa y lo esencial de los argumentos peripatéticos, discutidos por Algazel, es de Avicena. Vide El Xahrastaní, pág. 413-423.

«Las *facultades aprehensivas externas* son los cinco sentidos corporales, los cuales, aunque en sí mismos sean algo inmaterial, sin embargo están informando los órganos corpóreos [1].»

«Las *facultades aprehensivas internas* son tres:»

«1.ª La *facultad imaginativa* [2], localizada en la parte anterior del cerebro, detrás del sentido de la vista. En esta facultad se conservan las imágenes de los objetos percibidos por los ojos, aun después de cerrados los párpados; y no sólo esto, sino que también conserva impresas las *especies* de todo lo conocido por los cinco sentidos. En cuanto que ella reune estas *especies*, se llama *sentido co-*

---

1 وهى معان منطبعة فى الاجسام اعنى هذه القوى

2 القوة الخيالية es la *vis imaginativa* ó *formalis* (المصور) de los primeros escolásticos del siglo XIII, como puede verse en Alberto Magno (*Opera omnia*, III, *De anima*, 130), donde se expone toda esta doctrina de los sentidos internos, siguiendo á los peripatéticos árabes.

mún[1]. La necesidad de admitir esta función del *sentido común* es evidente. El que ve, por primera vez, miel blanca y la gusta, siente su dulzura. Si no fuese por el *sentido común*, resultaría que, á la segunda vez, no podría percibir la dulzura de la miel blanca, sino gustándola como lo hizo la vez primera. Y sin embargo, no necesita gustarla, porque en el sujeto surge un juicio, en virtud del cual decide que *esto blanco* es *lo dulce*. Luego forzosamente debe haber en el sujeto un juez ante el cual se hayan presentado las dos cosas, el color y la dulzura, para que él pueda inferir, de la existencia de una de ellas, la existencia de la otra.»

«2.ª La *facultad estimativa*[2], que es la que percibe las *especies inmateriales*[3], así como la

---

1 الحس المشترك

2 القوة الوهمية o *vis æstimativa* de los escolásticos.

3 المعانى ó *intentiones*, como dice Alberto Magno, *(loco supra citato)* son las *especies* que posteriormente se llamaron *insensatæ*, para distinguirlas de las percibidas por los sentidos externos.

facultad de la fantasía percibe sólo las *formas ó especies materiales* [1]. Entendemos por *especies materiales,* todo aquello cuya existencia exige una materia, es decir, un cuerpo; y por *especies inmateriales,* aquello que no necesita de un cuerpo para existir, aunque *per accidens* le sobrevenga el existir en un cuerpo, v. g., la conveniencia y la disconveniencia. Así, por ejemplo, la oveja, no sólo percibe en el lobo su color, figura y aspecto exterior, cosas, todas tres, que están en un cuerpo, sino que también percibe que el lobo le es hostil ó disconveniente. Del mismo modo, el cordero percibe el color y la figura de su madre; pero también conoce que le es conveniente y amiga. Por esto, huye del lobo y corre tras de la madre. Pues bien; esa conveniencia y disconveniencia no son, por su misma naturaleza, cosas que existan en los cuerpos, como existen en ellos el color y la figura; sino que, *per accidens,* están en los cuerpos. Así pues, esta facultad segunda, la *estimativa,* es distinta de la prime-

---

1 الصور o *formæ*, como dice Alberto Magno.

ra, y también tiene órgano ó localización diferente, á saber, la concavidad posterior del cerebro.»

«3.ª La *facultad* que, en los animales, se llama *fantasía* [1] y, en el hombre, *cogitativa* [2]. Su función consiste en componer las *especies materiales sensibles*, unas con otras, y en componer también á éstas con las *inmateriales*. Ocupa la concavidad cerebral media entre la potencia que conserva las *especies materiales* y la que conserva las *inmateriales*. Por su virtud, puede el hombre imaginarse que un caballo vuela, que un individuo tiene cabeza humana y cuerpo de caballo y otras quimeras semejantes, aunque jamás haya visto seres de tal condición.» Mejor sería incluir á esta facultad entre las *motrices*, de que luego hablaremos, que entre las *aprehensivas* [3].

---

1 متخيلة

2 مفكرة

3 Averroes, siguiendo esta insinuación de Algazel, rechazó esta 3.ª facultad que pone Avicena como distinta de la imaginativa. Vide *Summa theologica* de Santo Tomás, p. 1.ª, q. LXXVIII, a. 4.º, donde se expone toda la clasificación de los sentidos internos,

«Solamente pueden determinarse las localizaciones de estas potencias, por medio del arte de la medicina; porque cuando se fijan las enfermedades en las concavidades cerebrales, de que hemos hecho mención, se perturban (٧٣) las funciones respectivas de dichas potencias.»

Demás de todo esto, opinan los filósofos que «la facultad en la cual se imprimen las *especies sensibles* percibidas por los cinco sentidos externos, retiene esas formas y las conserva después de recibidas. Ahora bien; un ser *conserva* una cosa, no en virtud de la misma potencia por la cual *recibe* aquella cosa. El agua, en efecto, recibe pero no retiene; y la cera recibe por su humedad y retiene por su sequedad, al revés que el agua [1]. Por consiguiente, según esto, debe haber una

---

según Avicena, aunque aceptando la rectificación dicha de Averroes. En ello se separó de su maestro, Alberto Magno, que sigue incondicionalmente á Avicena, como arriba hemos dicho.

1 «*Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia: nam humida bene recipiunt et male retinent. E contrario autem est de siccis.*» Vide *Summa theologica*, loco citato.

potencia que conserve las *especies sensibles*, además de la que las recibe. Esa facultad conservadora se llama *memorativa* [1]. Así también, las *especies inmateriales*, percibidas por la facultad *estimativa*, son conservadas por otra facultad distinta, llamada *memoria ó reminiscencia* [2].»

«De aquí resulta, pues, que así como son cinco las percepciones de los sentidos externos, son también cinco las de los internos, si incluímos á la *facultad imaginativa*.»

«Las facultades *motrices* se dividen en dos grupos: 1.° *Motrices*, en cuanto que *excitan* al movimiento; y 2.° *motrices*, en cuanto que *producen* el movimiento actual.»

«El primer grupo está contituído por la *potencia impulsiva apetitiva* [3], así llamada porque, cuando en la imaginativa se imprime

---

1 قوّة حافظة, que viene á identificarse con la *vis formalis*.

2 قوّة ذاكرة — *Illa quæ tenet intentiones elicitas ab æstimativa*, como la define Alberto Magno, *(loco supra citato)*.

3 القوّة النزوعية الشوقية

la *especie* de una cosa apetecible ó digna de ser rechazada, *excita* ó impulsa á la potencia motriz activa á que produzca el movimiento actual. Tiene dos ramas: una, que se llama *facultad concupiscible* [1], en virtud de la cual se excita el apetito de la aproximación hacia las cosas imaginadas como necesarias [2] ó útiles, buscando el deleite; y otra, que se llama *facultad irascible* [3], en virtud de la cual se excita un movimiento de fuga ó aversión, respecto de las cosas que la fantasía conoce como nocivas ó destructoras, buscando el vencerlas.»

«A esta facultad del apetito sensitivo se une, para completarla, otra potencia, llamada *voluntad* [4], que es la decisión perfecta á obrar.»

---

1 القوة الشهوانية

2 Leo ضرورية, aunque el texto dice ضارة *(perjudiciales)*, seguramente por error de los editores del Cairo. Vide El Xahrastaní, 414.

3 القوة الغضبية

4 الارادة — Parece querer decir que la voluntad es del mismo género, ó sea, *apetitira*, aunque más perfecta, porque es privativa de los seres dotados de entendimiento.

«El segundo grupo, ó sea, las *potencias locomotrices activas* son aquellas que están difundidas por los nervios y músculos, y cuya función consiste, ya en contraer á estos últimos, arrastando á los tendones y ligamentos, unidos á los miembros, en la dirección en que está la potencia, ya en relajar y distender á los mismos músculos, haciendo que los tendones y ligamentos se dirijan á una parte distinta.»

«Tales son, en general, sin descender á menudo análisis, las facultades del alma animal.»

«Por lo que atañe al *alma racional*, que los peripatéticos llaman *hablante* [1], (sin duda porque el lenguaje es el fruto externo más propio de la razón, aunque no se la puede denominar *hablante* en acto, sino sólo en potencia) tiene dos facultades, *especulativa* y *práctica*, á las cuales se las denomina con el nombre común de *entendimiento*. El *práctico* es el principio que dirige los movimientos del cuerpo del hombre en las operaciones pro–

---

1 النفس الناطقة es transcripcion servil de la *psique logique* de Aristóteles.

pias de las artes humanas, operaciones cuya ordenada disposición se debe á esa inventiva, á ese golpe de vista, exclusivo del hombre [1]. El *especulativo* es una potencia, cuya función consiste en percibir las esencias inteligibles, separadas de la materia [2], el lugar y la situación, es decir, aquellas afirmaciones universales, que los motacálimes llaman *estados* [3] y *quoddidades* [4] y los peripatéticos denominan *universales abstractos.*»

---

1 فالعاملة قوة هي مبدء محرك لبدن الانسان الى الصناعات المرتبة الانسانية المستنبطة ترتيبها بالروية الخاصة بالانسان

Algo más clara y extensa que esta definicion es la que trae Avicena. (Vide El Xahrastaní, 417.)

2 المعقولات المجردة عن المادة *Intelligibilia denudata a materia*, según dijeron los escolásticos del siglo xiii.

3 الاحوال *estados*, es decir, *modos de ser*, *categorías ontológicas*.

4 وجود *existencia real*, parece ser la traducción árabe del *ei esti* ó del *ti esti* de la lógica peripatética, términos que los filósofos árabes transcribieron casi siempre por الانية y الأنية, *an sit* y *quid sit*.

«Tiene pues el alma racional dos potencias, correspondientes á una doble relación [1]: el entendimiento especulativo, por respecto á los ángeles, ya que, mediante esta facultad, aprende de ellos el alma el conocimiento de la verdad esencial, para el cual conviene que esté siempre dispuesto; y el entendimiento práctico, por respecto al mundo inferior, es decir, al cuerpo, á su dirección y gobierno y á la purificación de los hábitos morales. Porque esta potencia, es decir, el entendimiento práctico, conviene que tenga domeñadas á las demás potencias corpóreas, las cuales le han de estar sometidas y han de ser educadas por ella, á fin de que, lejos de ejercer sobre ella influjo alguno, reciban su influencia y dirección: de este modo, en lugar de que las propiedades corpóreas engendren en el alma esas cualidades serviles que se llaman *vicios*, el entendimiento práctico será el vencedor y, por su causa, sobreven-

---

1 Es decir, en virtud de las cuales, el alma se pone en relación con el mundo puramente espiritual y con el mundo corpóreo.

drán al alma las cualidades opuestas que se llaman *virtudes.*»

Tal es, en compendio, la clasificación de las potencias animales y humanas, que los peripatéticos tratan más por extenso. También he prescindido de las potencias vegetativas, porque no hacen á mi propósito.

De toda esta doctrina psicológica de los peripatéticos, nada hay que contradiga á la revelación: toda ella se funda en hechos atestiguados por la experiencia y que acaecen ordinariamente porque así lo tiene Dios determinado.

Lo único que ahora queremos refutar es la pretensión, que tienen los peripatéticos, de conocer por demostraciones apodícticas y por las fuerzas de la razón, que el alma sea una sustancia subsistente en sí misma. Pero no queremos refutar esta tesis porque creamos que Dios no puede hacer que exista una sustancia de esa naturaleza, ni tampoco porque pensemos que la revelación enseña algo que la contradiga; antes al revés, quizá nosotros mismos, al ocuparnos detalladamente del dogma de la resurrección, demostremos

con toda evidencia, que la revelación certifica esa tesis de la espiritualidad del alma [1]. No negamos, (٧٤) pues, sino esa pretensión de los filósofos que presumen probarla por las solas fuerzas de la razón, prescindiendo de la revelación divina [2].

Si les preguntamos cuáles son esas pruebas, nos dirán que son muchas. Veámoslas.

---

1 El pasaje aludido se encuentra en la cuestión XX, pág. 88.

2 El punto de vista, adoptado aquí por Algazel, se asemeja en mucho al que Duns Scoto y Ockam toman, al tratar de la inmortalidad del alma. El Doctor sutil, aunque admite esta tesis como dogma teologico, la pone también en tela de juicio como dogma filosófico: «Animam esse immortalem probari non potest» dice en II Sent., dist. XVII, q. 1.ª, y añade que, para que Aristóteles hubiera conocido esta verdad, habría sido preciso que estuviese iluminado por la revelacion. Sería interesante un cotejo cuidadoso entre las objeciones de Scoto contra esta tesis y las que Algazel opone aquí contra la espiritualidad y, en la cuestión siguiente, contra la inmortalidad del alma: de tal comparación sospechamos que podría surgir alguna mayor luz en cuanto á la génesis é historia de la secular disputa, mantenida en la edad media y en el renacimiento, sobre si Aristoteles admitió ó no la repetida tesis, y sobre si es ó no posible su demostración racional.

Prueba 1.ª

«Los conocimientos intelectivos residen en el alma humana como en su sujeto. Cada uno de ellos no es divisible hasta el infinito, sino que contiene en sí elementos simples é indivisibles [1]. Luego el sujeto, en que residen, debe ser forzosamente también indivisible. Pero todo cuerpo es divisible. Luego el sujeto del conocimiento intelectivo es cosa indivisible.»

«Esta prueba puede ponerse en forma silogística, según las reglas de la lógica, del modo siguiente: Si el sujeto del conocimiento intelectivo es cuerpo divisible, el conocimiento que en él subsiste será también divisible. Es así que el conocimiento, que en él subsiste, no es divisible. Luego el sujeto tampoco es divisible, es decir, tampoco es cuerpo.»

«Este silogismo es hipotético, y en él se infiere la negación del antecedente de la ne-

---

1 —وهي محصورة وفيها احاد لا تنقسم.

A juzgar por el contexto, quiere decir que las ideas son simples, ya representen cosas materiales, ya espirituales.

gación del consiguiente: consecuencia legítima. No hay pues que demostrar ni la legitimidad de la figura silogística, ni la verdad de ninguna de las premisas. En efecto, por lo que toca á la mayor, es indudable que todo ser que subsista en algo divisible, será también divisible, según sea la divisibilidad de su sujeto: esto es evidente y no admite duda de ningún género. En cuanto á la menor, hemos dicho que en el hombre subsiste el conocimiento, que es simple é indivisible. En efecto: si pudiera dividirse, no lo sería indefinidamente, porque tal divisibilidad indefinida repugna; y si cabe límite en su división, tenemos lo que queríamos demostrar, es á saber, que los elementos que integran el conocimiento son indivisibles. Y además, es un hecho que conocemos cosas, respecto de las cuales no cabe suponer que las entendamos en parte y las ignoremos en parte, porque son cosas que carecen de partes [1].»

---

1 Esta primera prueba de los peripatéticos, así como las nueve restantes, se encuentran, aunque con distinto orden, en Alberto Magno (*Opera omnia,* III, *De Anima,* 147, item XXI, 48.)

Refutación [1]

I. Y ¿por qué no aceptáis lo que tan evidente es para la escuela motacálem, á saber, que el sujeto del conocimiento es una sustancia simple é indivisible, pero que ocupa lugar en el espacio? [2] La única dificultad que podéis tener en aceptar esta tesis será seguramente que no podéis explicaros cómo, residiendo todos los conocimientos en un átomo simple, los demás átomos, que rodean á éste, están privados de todo conocimiento. Pero es que también contra vuestra doctrina cabe presentar análogas dificultades, y preguntaros cómo se entiende eso de que el alma sea una cosa simple, que no ocupe lugar en el espacio ni se pueda señalar dónde

---

1 No debe pasar inadvertido que la crítica sagaz con que Algazel discute las pruebas peripatéticas de la espiritualidad del alma, es indudablemente lo más original de su labor filosófica; él es quizá el primero que se atrevió á romper con la rutina tradicional en la historia del pensamiento musulman, servil secuaz de los aristotélicos de Alejandría.

2 Es decir, un átomo material.

está, y que ni esté dentro ni fuera del cuerpo, ni unida ni separada de él! Yo, sin embargo, no quiero insistir en este terreno, porque la discusión de la teoría atomista nos llevaría muy lejos.

Ya sé yo que los peripatéticos rechazan la tesis motacálem susodicha, fundados en una prueba matemática, que puede, aunque es muy extensa, sintetizarse en lo siguiente: «Supongamos un átomo (llamémosle *A*) en medio de otros dos *B* y *C*. O estos dos tocan á aquél en un mismo punto, ó en puntos distintos. La primera hipótesis es absurda, porque, teniendo por fuerza que tocar *A* á *B* y á *C*, resultaría que estos dos últimos serían idénticos [1]. La segunda hipótesis envuelve ya la afirmación de multiplicidad numérica y de divisibilidad en *A*.»

Este argumento peripatético puede soltarse; pero, como exige largos razonamientos y

---

1 El texto no es muy claro, por lo conciso. Hélo aquí: فان كان عينه فهو محال اذ يلزم منه تلاقي الطرفين وان ملاقي الملاقي ملاق

además no interesa á nuestro propósito, pasaremos á la segunda refutación.

II. Habéis dicho en la prueba que «todo lo que reside en un cuerpo, tiene que ser divisible.» Pues bien; ese principio es falso, según vuestra misma doctrina acerca de la *estimativa*. Dijisteis, en efecto, que «con esta facultad aprecia la oveja la hostilidad del lobo.» Pero la hostilidad es una cosa simple, cuya divisibilidad no se concibe, pues en ella no cabe suponer partes, para que puedan ser percibidas unas é ignoradas otras. Ahora bien: esto no obstante, la percepción de la hostilidad tiene lugar en una facultad corpórea, según vosotros, pues decís que las almas de los brutos están impresas en los cuerpos, como la forma en la materia, de modo que no subsisten después de la muerte [1]. Y en esta tesis están unánimes todos

---

1 نفوس البهائم منطبعة في الاجسام — Adviértase que los peripatéticos árabes, como influídos por el neoplatonismo, no admitían que el alma humana, en cuanto á las facultades intelectuales, *informase* al cuerpo. En cambio, lo concedían respecto de las almas de los brutos.

los peripatéticos. Luego, aunque ellos pueden establecer como necesaria la hipótesis de que son divisibles todas las percepciones de los cinco sentidos externos y hasta las especies sensibles ó formas del sentido común y de la memorativa, en cambio no pueden afirmar lo mismo, respecto de estas *intenciones* de la estimativa, cuya esencial condición no es que residan en una materia.

Réplica 1.ª de los peripatéticos

«La oveja no percibe la hostilidad absoluta, separada de la materia; lo único que percibe es la hostilidad de aquel lobo particular, individual, determinado por la singularidad de su cuerpo y figura. En cambio, el entendimiento percibe las esencias separadas de la materia y de las condiciones individuantes.»

Respuesta.

La oveja percibe primeramente el color y la figura del lobo; después aprecia su hostilidad. Y como que el color y la figura se imprimen en la potencia visiva, quedan divididos por causa de la divisibilidad del sujeto

ú órgano en que reside dicha potencia. Pero la hostilidad ¿con qué es percibida? Si con algo que sea cuerpo, resultará también divisible. Y, si es divisible ¿cuál será el sujeto de esa percepción? Mas, decidme: ¿cómo puede tener partes ese sujeto? ¿Siendo cada una de ellas la que perciba á cada una de las partes de la hostilidad? Pero ¡si en la hostilidad no se conciben partes! ¿O queréis que toda la hostilidad sea percibida por cada una de las partes del sujeto? ¡Entonces habrá de ser apreciada en veces, á medida que la vayan percibiendo cada una de las partes del sujeto!

Se ve, pues, que esta objeción hace surgir multitud de dudas respecto de la primera prueba de los peripatéticos. Y no hay remedio: deben deshacerla.

Réplica 2.ª de los peripatéticos.

«Pero ¡eso es (VO) poner en tela de juicio las verdades del orden inteligible, sobre las que no cabe la contradicción! Porque, desde el momento en que no podéis dudar de las premisas, os es forzoso admitir como cierta

la consecuencia del silogismo propuesto [1]: El conocimiento de lo simple no es divisible; y lo que no es divisible no puede subsistir en un cuerpo divisible.»

Respuesta.

Este libro no lo he compuesto con otro propósito, sino con el de evidenciar la incoherencia y contradicciones que hay en los razonamientos de los peripatéticos. Y esto ya lo he conseguido, desde el momento en que he presentado en mutua pugna las dos tesis que sostienen: una, respecto del alma racional; otra, respecto de la potencia estimativa.

Y además hay que notar que esta contradición demuestra que los peripatéticos no se cuidan mucho de evitar en el silogismo la falacia de anfibología. Quizá la anfibología esté en aquella frase: «El conocimiento se *imprime* [2] en el cuerpo, al modo como el co-

---

1 Alude el silogismo de la 1.ª prueba.

2 منطبع, participio de انطبع, que en el tecnicismo peripatético se aplica, ya al acto de *imprimirse* en la potencia cognoscitiva las *especies* sensibles ó inteligibles, ya al estado de unión sustancial entre

lor se imprime en el objeto colorado; luego el conocimiento se dividirá según se divida el sujeto en que resida, así como se divide el color según la división del cuerpo en que reside.» El vicio está en la palabra *imprimir;* porque es muy posible que, entre el conocimiento y su sujeto, no exista la misma relación que entre el color y el suyo; es decir, quizá no pueda afirmarse del conocimiento, que esté, como el color, extendido sobre la superficie de su sujeto, impreso en ella, al modo del sello sobre la cera, difundido, en una palabra, por toda su extensión, y que, por esto se divida según la división del sujeto que lo sustenta. Quizá entre el conocimiento y su sujeto exista una relación completamente distinta, la cual no permita la división de aquél, es decir, del conocimiento, aunque se divida su sujeto. Más aún; puede ser que esa relación sea como la que existe entre el conocimiento de la hostilidad

---

la forma y la materia, como sinónimo del término latino *informare,* que también se usó por los escolásticos del siglo XIII en ambos sentidos.

por la oveja y el órgano corpóreo [1]. Y es que los modos de relacionarse los atributos con sus sujetos no se pueden reducir á uno solo, ni tampoco nosotros conocemos á ciencia cierta cuáles sean ellos. Luego el dar un juicio decidido acerca de este problema, sin conocer comprensivamente los diferentes modos de dicha relación, es juzgar sin seguridad ni certeza. Ahora bien; cabalmente yo no niego que vuestra tesis sea una opinión probable. Lo único que niego es que sea cognoscible con certeza, sin que deje lugar al error ni á la duda. Y la objeción que os he puesto ¡bien da motivos para dudar!

Prueba 2.ª

«Si el acto de conocer un objeto simple é intelectual, es decir, un objeto separado de la materia, estuviese *impreso* en la materia, al modo como están impresos los accidentes en las sustancias corpóreas, necesariamente resultaría la división del conocimiento, en con-

1 El cual, según los peripatéticos, es el sujeto en que reside, y admite división, por más que la hostilidad sea indivisible.

formidad con la división del cuerpo, según se ha dicho más arriba. Pero, si no está impreso en el cuerpo ni difundido por toda su superficie..... ¿Te sabe mal emplear la palabra *imprimir*? Pues entonces, emplearemos otra distinta y diremos:»

«Tiene el sujeto cognoscente alguna relación con el objeto conocido, ó no? Absurdo es decir esto último, porque, si se niega en absoluto toda relación, tanta verdad será el decir que aquel sujeto conoce al objeto, como el decir que es otro sujeto distinto el que lo conoce.»

«Ahora bien, puesto que entre el sujeto y el objeto hay alguna relación, una de tres: ó esa relación la tienen todas y cada una de las partes del sujeto, ó solamente algunas, ó ninguna de ellas.»

«Esta 3.ª hipótesis repugna, porque si se niega la relación á todas las partes que integran el sujeto, hay que negarla también al conjunto, es decir, al sujeto, lo cual es contra lo que hemos supuesto.»

«Repugna igualmente la 2.ª hipótesis, porque aquellas partes del sujeto que no

tengan relación con el objeto, no poseerán idea de él; y de ellas, por tanto, no hablamos.»

«Finalmente es absurda también la 1.ª hipótesis, es decir, que tengan relación con el objeto conocido todas las supuestas partes del sujeto. En efecto: si esa relación es idéntica respecto de *toda* la esencia del conocimiento, como que éste continúa siendo simple, resulta que tendrá que ser entendido en veces actualmente infinitas. Y si cada parte del sujeto guarda distinta relación con la esencia del conocimiento, resultará que éste será divisible idealmente; y claro es que no admite división ideal el conocimiento de una cosa absolutamente simple. Por fin, si cada parte del sujeto guarda distinta relación con diversos aspectos de la esencia del conocimiento, entonces aún resulta más clara la divisibilidad de éste, la cual es absurda.»

«Y así es como se comprende por qué las especies sensibles, impresas en los cinco sentidos externos, no son otra cosa que *imágenes ó semejanzas* [1] de formas particulares y

---

1 امثلة es la transcripción servil de *eidola*.

divisibles: porque la percepción consiste en que al sujeto percipiente le sobrevenga una semejanza del objeto percibido; luego cada parte de la semejanza ó especie sensible ha de tener relación con cada parte del órgano corpóreo.»

Refutación

Tiene que ser la misma que hemos hecho en la primera prueba, porque el sustituir la palabra *impresión* por la palabra *relación*, no aleja la dificultad, que pusimos, fundada en el hecho de que la hostilidad del lobo se imprime en la potencia estimativa de la oveja.

En efecto: la oveja percibe indudablemente la hostilidad del lobo; esa percepción envuelve relación entre la estimativa y la hostilidad; y de esta relación habrá que afirmar todo lo que los peripatéticos afirman del conocimiento intelectual, porque la hostilidad no es cosa *quanta*, dotada de extensión mensurable, de modo que una semejanza de ella vaya á imprimirse en un órgano corpóreo y extenso, refiriéndose cada una de las

partes de aquélla á cada una de las partes de éste.

Ni salva la dificultad el decir que la figura exterior (٧١) del lobo es cosa mensurable; porque la oveja percibe algo distinto de esa figura, algo sobreañadido á ella, es á saber, percibe que el lobo es adversario, contrario, enemigo suyo; y este algo no es cosa extensa; y, sin embargo, es percibida por medio de órgano corpóreo extenso.

Resulta, por tanto, que esta dificultad hace dudosa á esta segunda prueba, como hizo dudosa á la primera.

Réplica de los peripatéticos

«Pero acaso no has rechazado tú también aquellas demostraciones en que se fundan los motacálimes para sostener que el conocimiento intelectual reside, como en su sujeto, en una sustancia indivisible que no ocupa lugar en el espacio, es decir, en un átomo?»

Respuesta

La teoría atomista tiene en su contra dificultades matemáticas, cuya solución nos

llevaría muy lejos. Pero además, con esa teoría motacálem no se evitan tampoco las dudas, porque en ese átomo habrán de residir también el poder y la voluntad.

En efecto: el hombre obra; y no se concibe acción, sin poder y sin querer; como no cabe voluntad sin conocimiento.

Ahora bien: mira, por ejemplo, la escritura trazada con la mano y con los dedos. Es indudable que en la mano no hay conocimiento, porque, aunque sea amputada, no dejará el hombre de saber escribir. Ni tampoco está en la mano la voluntad, porque, aun después de estropeada la mano, continúa el hombre queriendo escribir, y el único obstáculo que se lo impide es la falta de poder, no el defecto de voluntad.

Prueba 3.ª

«Si el conocimiento intelectual residiera en una parte ó átomo del cuerpo, el sujeto inteligente sería aquella determinada parte, con exclusión de todas las demás partes del hombre. Ahora bien: todo el mundo dice que el sujeto inteligente es el hombre; luego el

entender es atributo de todo el hombre, sin que se deba atribuir á un *substratum* particular.»

Refutación

Eso es una necedad. También se dice que el hombre ve, oye y gusta; y lo mismo se atribuyen á las bestias esas cualidades; y, sin embargo, eso no prueba que la percepción de las cosas sensibles resida en algo incorpóreo. Lo que hay en esas frases es locución impropia, como cuando decimos que fulano está en Bagdad, aunque en realidad solamente esté en una parte de Bagdad, no en toda ella; y sin embargo, tomamos el todo por la parte.

Prueba 4.ª

«Si el conocimiento intelectual residiese en alguna parte del corazón ó del cerebro, por ejemplo, debería ser posible que la ignorancia intelectual, atributo contrario suyo, residiera en otra parte del corazón ó del cerebro. Luego el hombre sería, á un mismo tiempo y en el mismo estado, sabio é ignorante res-

pecto de un mismo objeto. Si, pues, esto es absurdo, síguese evidentemente que el *substratum* en que reside la ignorancia es idéntico al en que reside la ciencia, y que ese *substratum* es uno solo y simple, ya que en él repugna que se junten dos atributos contrarios. En efecto: si fuese compuesto y divisible, no repugnaría que residiese en una de sus partes la ciencia y en la otra la ignorancia; porque no existe contrariedad, cuando una cosa reside en un sujeto, y su contraria reside en otro sujeto distinto; tal ocurre, v. g., en el caballo, cuya piel reune varios y contrarios matices de color, ó en el ojo, en el cual se juntan el blanco y el negro; pero en ambos casos se trata de sujetos distintos.»

«Y adviértase que ese absurdo no resulta en los sentidos, porque la percepción sensible no tiene contraria. Cierto que del hombre puede decirse que percibe y que no percibe; pero entre estas dos proposiciones existe sólo la oposición que existe entre el ser y el no ser. Y es porque decimos que percibe con una de sus partes, v. g., el ojo ó el oído, y que no percibe con las demás par-

tes de su cuerpo. Luego en ello no hay oposición de contradicción.»

«En cambio no está exento de contradicción lo que vosotros decís, es á saber, que la cualidad del saber y del ignorar son cosas contrarias; porque el juicio lo atribuímos en general á todo el cuerpo, ya que repugna que este juicio se refiera á algo distinto del sujeto de la ciencia, es decir, del *substratum* en que ésta resida. Y si, á pesar de esto, ese nombre se aplica en general, es por impropiedad del lenguaje, como cuando decimos que un hombre está en Bagdad, por más que sólo esté en una parte de la ciudad; ó como cuando decimos que un hombre ve, aunque claramente se comprende que el juicio ese de la visión no es verdadero respecto del pie ó de la mano, sino únicamente respecto del ojo.....»

Refutación

Todo ese argumento se puede retorcer en contra de la doctrina que vosotros sustentáis acerca del apetito concupiscible, de la pasión y de la voluntad.

En efecto esas facultades son comunes al hombre y á las bestias [1], y además son realidades inmateriales [2] que están impresas en el cuerpo, es decir, son facultades orgánicas. Ahora bien; repugna que el hombre ó la bestia tengan aversión hacia aquello mismo que apetecen; es decir, repugna que en el organismo se junten el apetito y la aversión respecto de un solo y el mismo objeto, aunque supongamos que el apetito resida en una parte del organismo y la aversión en otra distinta. Y sin embargo, este absurdo no prueba que dichas facultades hayan de ser inorgánicas.

Y es que todas esas facultades, aunque sean múltiples, y aunque estén difundidas por los distintos órganos del cuerpo, tienen un solo lazo de unión que les es común, á saber, el alma, tanto respecto del hombre,

---

1 Aquí parece tomar Algazel la palabra *voluntad* (الإرادة) en su acepción lata de *apetito del bien conocido*, sin distinguir entre si es bien singular ó general.

2 المعانى

como de las bestias. Y siendo uno solo ese lazo de unión, repugna el suponerlo como sujeto de relaciones contradictorias; pero eso no prueba que el alma humana sea una realidad que no esté impresa en el organismo, como lo están las almas de las bestias.

Prueba 5.ª

«Si el entendimiento (VV) percibiese lo inteligible mediante órgano corpóreo, no se conocería á sí propio. Pero el consiguiente de esta proposición condicional es absurdo, ya que el entendimiento se conoce á sí mismo. Luego también es absurdo el antecedente.»

Refutación

Concedo de buen grado que la negación del antecedente se sigue legítimamente de la del consiguiente; pero para ello es preciso que exista enlace necesario entre el consiguiente y el antecedente. Ahora bien; ¿quién concederá que ese consiguiente pende del antecedente de un modo necesario? Porque, prueba no habeis dado ninguna.

Réplica de los peripatéticos

«La prueba es la siguiente: El acto de ver, como que se ejerce mediante órgano corpóreo, no recae sobre la visión misma; es decir, que el *mirar* no se ve á sí mismo, ni el *oir* se oye; y así también ocurre en los demás sentidos. Luego si el entendimiento percibiese mediante órgano corpóreo, no se percibiría á sí propio. La experiencia interna lo atestigua: todo hombre sabe que, del mismo modo que entiende las cosas que no son él, también se conoce á sí propio, y entiende que entiende.»

Respuesta

Eso es falso por dos razones:

I.ª Porque, á mi juicio, también la visión *es posible* que se perciba á sí misma, como percibe los objetos distintos de ella, á la manera que el entendimiento. Lo que hay es que eso no ocurre habitual y ordinariamente; pero, no obstante, *es posible* que se rompa el curso habitual de la naturaleza.

II.ª Razón, más convincente todavía: Concedo que suceda, con los sentidos, lo que

decís. Pero ¿por qué aseguráis que *ningún* sentido puede percibir su propia percepción, fundándoos tan sólo en el hecho de que *algunos* sentidos no la perciben? ¿Qué dificultad hay en que los sentidos difieran del entendimiento en cuanto al modo de percibir, y que, sin embargo, convengan entre sí en cuanto á ser todos facultades orgánicas?

Así cabalmente sucede dentro de los sentidos: la vista y el tacto difieren en que éste no percibe su objeto propio, sino mediante la *unión* entre el objeto y el órgano táctil, lo mismo que sucede con el sentido del gusto; en cambio, la vista exige, como condición indispensable para percibir su objeto, la *separación* de éste, pues, si se cierran los párpados, no se puede ver el color de éstos, á causa de no estar separados del órgano de la vista. Ahora bien; á pesar de esta diversidad entre los modos de percibir de ambos sentidos, no difieren, sino que convienen ambos, en cuanto á necesitar los dos igualmente de órgano corpóreo.

Luego no es inverosímil que exista, entre los sentidos ó facultades orgánicas, uno lla-

mado entendimiento, el cual, conviniendo con los demás sentidos en ser corpóreo, difiera de ellos cabalmente en eso, es decir, en que él se perciba á sí mismo, y en cambio los demás sentidos no se perciban á sí propios.

Prueba 6.ª

«Si el entendimiento percibiese mediante órgano corpóreo, como el sentido de la vista, es seguro que no percibiría su propio órgano, como tampoco lo perciben los sentidos. Es así que el entendimiento percibe el cerebro, el corazón y cualesquiera otras partes del cuerpo que se pretenda sean su órgano. Luego el entendimiento carece de órgano y de sujeto en que resida, pues, si lo tuviese, no lo percibiría.»

Refutación

Esta prueba se refuta como la anterior. Así pues diremos:

I. No es imposible que el sentido de la vista perciba su propio órgano y sujeto; pero por modo diferente del habitual y ordinario.

II. ¿Por qué repugna que los cinco sentidos difieran del entendimiento en eso que decís, y que cabalmente convengan en ser facultades orgánicas? Y en efecto: ¿qué razón tenéis para asegurar que «todo lo que subsiste en un cuerpo, es imposible que perciba el cuerpo que es su sujeto?» ¿Por qué ha de ser necesario el inferir, de un hecho particular determinado, un principio universal y absoluto? La lógica enseña y es además de sentido común, que no puede producir certeza absoluta el raciocinio que infiere una proposición universal de uno ó muchos fenómenos singulares [1]. En efecto, cuando el hombre dice: *Todo animal mueve, al masticar, su mandíbula inferior*, es porque ha creído haber examinado *todos* los animales y ha visto que en todos ellos así sucede. Pero es que ha dejado de observar el cocodrilo, el cual precisamente mueve la mandíbula superior.

Pues de la misma manera, los peripatéticos no han observado más que los cinco sen-

---

1 Alude Algazel al razonamiento por *inducción incompleta* (الاستقراء).

tidos externos y, viendo que ninguno de los cinco conoce su propio órgano, infieren de ahí un juicio universal. Ahora bien; ¿quién podrá asegurar que el entendimiento no es, respecto de los cinco sentidos externos, lo que es el cocodrilo respecto de los demás animales? Y en este caso tendríamos que los sentidos, aun siendo todos facultades orgánicas, se dividirían en dos grupos: uno, constituído por aquellos que perciben su propio órgano; y otro, por los que no lo perciben. Así hemos visto más arriba, que se dividen en sentidos que perciben su objeto sin contacto, como la vista, y sentidos que lo perciben mediante unión con él, como el gusto y el tacto.

De modo que, en resumen, la prueba ésta que presentan los peripatéticos, engendrará opinión probable, pero no certeza exenta de error.

Réplica de los peripatéticos

«Nosotros no nos fundamos únicamente en la inducción sacada de los sentidos, sino en la siguiente demostración apodíctica:»

«Si el corazón ó el cerebro fuesen el alma del hombre, es seguro que el hombre no dejaría de percibir ambos órganos de su cuerpo; más aún, es seguro que no podría menos de conocerlos, como no puede menos de conocerse á sí mismo. En efecto; á ninguno de nosotros se nos escapa la percepción de nuestro propio ser, sino que, por el contrario, constantemente estamos *afirmándonos* á nosotros mismos en la conciencia [1]. Ahora bien: el hombre, hasta que no oye hablar del corazón y del cerebro, ó hasta que no ve estos órganos mediante la disección ó autopsia de un cadáver, ni los percibe ni cree en su existencia. Por tanto, si el entendimiento subsistiese en un cuerpo, habría de estar siempre sin conocerlo y sin percibirlo. Mas no sucede así (٧٨); antes por el contrario, consta que el entendimiento conoce á esos órganos corpóreos en ciertas ocasiones, y en otras no los conoce. Y la razón de esto es evidente; porque, la percepción que subsiste

1 No cabe versión literal del texto بل يكون مثبتا لنفسه في نفسه ابدا

en un sujeto, percibirá á este sujeto tan sólo en virtud de la relación que con él tenga; luego, si con él no tiene otra relación que la de la subsistencia en él, tendrá que percibirlo siempre. En cambio, si esa mera relación no fuese suficiente, no tendría por fuerza que percibirlo siempre, puesto que es posible que tenga otra relación con él. Así sucede que el hombre, una vez que se conoce á sí mismo en la conciencia, ya se conoce siempre, y jamás deja, ni por un instante, de conocerse.»

Respuesta

El hombre, mientras persiste dándose cuenta de sí mismo en la conciencia, mientras no se distrae, se dá cuenta de sí mismo como cuerpo orgánico, como sustancia extensa dotada de dimensiones [1]. Eso sí, yo reconozco que el hombre no aplica á ese cuerpo un nombre determinado, v. g., corazón, ni le atribuye un color ni una figura;

[1] Con tal perífrasis traduzco el término جسم, siguiendo la definición que de él da el *Dicc. de sinónimos* del P. Lammens, núm. 218, pág. 56.

pero sin embargo, es innegable, repito, que el hombre se afirma á sí propio como cuerpo, hasta el punto de afirmar que está dentro de su vestido y dentro de su casa.

Ahora bien: el alma que dicen los peripatéticos, no puede ser sujeto de esas relaciones de lugar, es decir, no puede afirmarse que esté dentro de la casa ni del vestido. De modo que no puede menos de afirmarse como cuerpo, en general y de esa manera vaga.

Ahora, esta vaguedad, este prescindir de su figura y de su nombre determinado y preciso, no es cosa que deba extrañarnos; igual ocurre con el sujeto y órgano del sentido del olfato. En efecto: el hombre ordinariamente no se da cuenta de que el órgano, en el cual reside el sentido del olfato, está constituído por dos prominencias de la parte anterior del cerebro, semejantes á los dos pezones de las mamas; lo único que sabe, es que él percibe los olores con la nariz; pero no se representa de un modo determinado la figura y la localización precisa del órgano de esa sensación, por más que no duda de referirla hacia la cabeza, como lugar más próxi-

mo, que hacia la planta del pie; y aun tratándose de la cabeza, tampoco duda de referir la sensación al interior de la nariz, como lugar más próximo, que al interior de la oreja.

Pues del mismo modo: el hombre se da cuenta de sí mismo, es decir, de su alma, y conoce, de una manera general, que el sujeto, en que debe residir, está más cerca del corazón y del pecho, que del pié; porque puede su alma continuar existiendo, aunque el pie desaparezca; pero, en cambio, no puede suponer qne su alma continúe, si desaparece el corazón.

Y por lo que atañe á lo que han añadido los peripatéticos, á saber, «que el hombre se da cuenta de su cuerpo unas veces, y otras no,» digo que es de todo punto falso.

Prueba 7.ª

«Las potencias que perciben mediante órganos corpóreos, si están constantemente en ejercicio, sufren fatiga por la persistencia de la percepción; esto es debido á que la complexión orgánica de los cuerpos se corrompe

y se destruye por el continuo movimiento. Sucede también que los objetos fuertes y claramente perceptibles debilitan dichas potencias y tal vez las corrompen, hasta el punto de que, después, ya no son capaces de percibir ni aun los objetos más débiles y menos claros. Así por ejemplo sucede con la voz fuerte para el oído, y con la luz viva para la vista; ambas, en efecto, pueden alterar á esos dos sentidos en tal forma, que ya no perciban después ni la voz débil ni los objetos poco iluminados. Igualmente se observa que, después de haber gustado un manjar muy dulce, no se aprecia otro menos dulce.»

«Ahora bien; lo contrario sucede con el entendimiento: la continua especulación de los *inteligibles* no le produce fatiga; y el percibir los primeros principios, las verdades necesarias de evidencia inmediata, lejos de debilitarle, aun le da mayores fuerzas para percibir las consecuencias de esos primeros principios, las cuales son menos inteligibles. Y si en algunos momentos siente fatiga, eso se debe á que el entendimiento se sirve,

como de ayuda para su operación, de la imaginativa; y al debilitarse el órgano de esta facultad sensible, no puede ya servir al entendimiento.»

Refutación

Esta prueba es de la misma estofa que la anterior. Así pues, responderemos diciendo que no se ve dificultad alguna en que los sentidos difieran del entendimiento en esas circunstancias, pero que, á pesar de esas diferencias, convengan en ser facultades orgánicas el entendimiento y los sentidos igualmente.

Más aún; tampoco es inverosímil suponer que los órganos corpóreos de los sentidos se diferencien del órgano corpóreo del entendimiento en que aquéllos se debiliten por causa de un movimiento de cierta especie; y en cambio, otra especie de movimiento fortifique el órgano corpóreo de la inteligencia, en vez de relajarlo; y esto, aunque el tal movimiento haga impresión en el órgano; porque puede haber allí una causa que restaure continuamente las fuerzas que vaya

perdiendo, á fin de que la impresión dicha no sea apreciable.

Todo esto es posible, puesto que no debe necesariamente hacerse extensivo á un *todo*, el juicio que sólo es aplicable á algunas de sus *partes* [1].

Prueba 8.ª

«Todas las partes del organismo humano experimentan debilidad en sus fuerzas, después de haber llegado á su completo desarrollo, es decir, allá á los cuarenta años de edad, ó un poco después. La vista, el oído y todas las demás potencias se debilitan. En cambio, las facultades intelectuales, en la mayoría de los casos, sólo después de esa edad alcanzan su mayor energía.»

«Ni dice nada en contra de esta afirmación el hecho de que, cuando el hombre enferma, no es tan apto para discurrir como

---

1 Es decir, que los peripatéticos incurren en el vicio de las generalizaciones prematuras, ó sea de la inducción incompleta, que Algazel les ha echado en cara, al refutar la prueba anterior.

cuando está sano, ó el caso de la chochez de los viejos.»

«En efecto: desde el momento en que consta de manera evidente que el entendimiento, en algunos casos, se fortifica á pesar de la debilidad del cuerpo, queda ya evidenciado también que es facultad incorpórea. Y si otras veces ocurre que se inutiliza, al inutilizarse el cuerpo, eso no prueba de modo necesario que subsista en el cuerpo; porque de la afirmación del consiguiente, nada se sigue, en el silogismo condicional.»

«Para mayor claridad, pongámoslo en forma: Si el entendimiento subsistiese en el cuerpo, se debilitaría siempre, debilitado el cuerpo. Pero el consiguiente es falso. Luego también lo es el antecedente. En cambio, aunque digamos que el consiguiente se verifica en algunos casos, no es por ello necesario que también se verifique el antecedente.»

«Y la razón de esto estriba en que el alma tiene una operación, por su esencia, que la ejerce cuando no se lo impide obstáculo alguno, ni preocupación de ningún género. Y es que en el alma deben distinguirse dos

funciones: una, por relación (٧٩) al cuerpo, que consiste en regirlo y gobernarlo; otra, por relación á sus principios constitutivos y esenciales, que consiste en percibir los *inteligibles*. Ambas funciones se impiden una á otra recíprocamente y son opuestas entre sí. De modo que, tan pronto como el alma se ocupa en una de ellas, tiene que dejar de ocuparse en la otra, puesto que no le es posible atender simultáneamente á las dos. E incluímos aquí entre las operaciones corpóreas que ocupan al alma, las sensaciones externas, la función de la imaginativa, las pasiones del concupiscible é irascible, el temor, la tristeza y el dolor. Así pues; tan pronto como te pongas á reflexionar acerca de un objeto inteligible, observarás que todas esas otras operaciones cesan ó se debilitan; y recíprocamente, la mera sensación de un objeto externo impide la percepción inteligible y la especulación racional. Y esto no se debe á que el órgano del entendimiento haya sufrido cosa alguna, ni á que su esencia misma haya experimentado algún daño, sino únicamente á que el alma no puede ocuparse

en una de esas dos operaciones, sin cesar en la otra. Por eso cesa ó sufre alteración el raciocinio intelectual, cuando sobreviene el temor, la enfermedad ó el dolor; porque entonces cabalmente sobreviene también la enfermedad al cerebro. Además ¿cómo puede nadie creer inverosímil esta mutua oposición entre esas dos operaciones del alma, cuando se ve que existe esa misma oposición hasta entre las varias formas de una sola de ambas operaciones? El temor, en efecto, hace perder la conciencia del dolor; el deseo hace desaparecer la cólera; el discurrir sobre un objeto inteligible nos impide reflexionar sobre otro.»

«Y, en fin, un signo de todo esto tenemos en el hecho de que la enfermedad del cuerpo no influye para nada sobre el sujeto en el cual reside la ciencia; porque cuando el enfermo vuelve á estar sano, no necesita que le vuelvan á enseñar aquellos conocimientos que ya poseía antes de la enfermedad: el alma vuelve á quedar en la misma forma que antes, y la ciencia que poseía reaparece, sin que tenga que comenzar á adquirirla de nuevo.»

Refutación

El mayor ó menor vigor y energía de las facultades depende de muchas causas, cuyo número no cabe precisar. Unas facultades tienen su mayor vigor al comienzo de la vida; otras, á la mitad; otras, al fin. Y esto último sucede con el entendimiento: que, en la mayoría de los casos, adquiere su mayor vigor al fin de la vida. Pero ¿qué absurdo hay en afirmar que el olfato, v. g., difiere de la vista, en que aquél se fortifica después de los cuarenta años, mientras que la vista se debilita entonces? Y, sin embargo, ambos sentidos convienen en ser facultades corpóreas ú orgánicas. De la misma manera, vemos que esas facultades orgánicas presentan diferentes grados en los animales: en unos, está muy desarrollado el olfato; en otros, el oído; en otros, la vista; y esto se debe á la diferencia de complexión de sus organismos, que no podemos conocer con exactitud. Luego *á pari*, no será inverosímil el afirmar que la complexión de los órganos sea diferente en distintas personas, y aun en las distintas

épocas de la vida del hombre. Y así, una de las causas, por las que se debilita la vista antes que el entendimiento, será que el sentido de la vista es también anterior; pues sabido es que el hombre ve desde que comienza á vivir, pero no entiende de una manera perfecta, hasta después de los quince años ó algo más, según los casos. Ocurre pues con esto, lo mismo que con el pelo: encanece el de la cabeza antes que el de la barba, porque nace antes.

En suma; que si se examinan atentamente esas causas, sin contentarse con reducirlas á lo que habitual ú ordinariamente acaece, se verá que no cabe construir sobre ellas ciencia segura; porque las maneras probables de que se fortalezcan ó debiliten las facultades, no pueden reducirse á número fijo, y por tanto no puede nacer de ahí certeza.

Prueba 9.ª

«¿Cómo es posible que el hombre sea sólo cuerpo y accidentes corpóreos, si los elementos que integran su cuerpo no cesan de di–

solverse continuamente, siendo renovados por el alimento? Vemos, en efecto, que el niño, después de salir del vientre de su madre, enferma muchas veces y enflaquece, y que luego engorda y crece; de modo que podemos muy bien asegurar que, á los cuarenta años de edad, ya no queda en él ni siquiera un átomo de los elementos que lo constituían cuando nació. Más aún: cuando estaba en el útero de su madre, sus primeros y únicos elementos eran los del licor prolífico, del cual seguramente que nada quedará, á dicha edad, por haberse ya disuelto y reemplazado con otros elementos.»

«De todo lo cual resulta que este cuerpo de ahora es otro distinto de aquel de entonces. Y, sin embargo, decimos que este hombre es aquel mismo hombre. Tanto, que en él permanecen, sin haber desaparecido, los mismos conocimientos que poseyó en los primeros años de su niñez, apesar de haberse cambiado todas las partes constitutivas de su cuerpo. Luego esto prueba que el alma tiene existencia distinta del cuerpo, aunque éste sea instrumento suyo.»

Refutación

Esa prueba se puede retorcer contra vuestra tesis, con sólo aplicarla á la bestia y al árbol. Una y otro, en efecto, conservan también su identidad sustancial cuando son grandes y cuando son pequeños; de ellos igualmente podemos decir con toda verdad que *éste* es *aquél*, como podemos decirlo del hombre. Y, sin embargo, eso no prueba que la bestia y el árbol tengan una existencia distinta de la de su cuerpo.

También carece de fuerza el argumento basado en el hecho de que se conservan toda la vida los conocimientos intelectuales; porque lo mismo sucede también con las *especies sensibles*, las cuales se conservan en la fantasía, desde la niñez hasta la mayor edad, aunque se hayan cambiado todas las partes constitutivas del cerebro.

Y si esto lo quieren explicar los peripatéticos diciendo que no sufren cambio las partes del cerebro, se les podrá contestar que la misma razón hay para que tampoco se cambien las del corazón, pues unas y otras son

del cuerpo. ¿Cómo, por tanto, aseguran que todo el cuerpo del hombre sufre cambio?

Pero hay más: yo sostengo que el hombre, aunque viva cien años, tiene que conservar siempre forzosamente alguna molécula del primitivo licor prolífico del cual fué engendrado. Lo que (^•) haya desaparecido y se haya renovado, ya no puede decirse que es aquel mismo hombre, en el sentido en que se puede decir de las moléculas del licor prolífico que aún se conserven. De modo que, si se dice que *este* hombre es *aquél* mismo, es tan solo por relación á lo que queda en él del licor prolífico, á pesar de los muchos cambios y transformaciones que ha experimentado. Y en este mismo sentido decimos que *este* árbol ó *ese* caballo es *aquel* mismo de años atrás.

Un ejemplo aclarará esta doctrina. Supongamos que se derrama en un vaso cualquiera una libra de esencia de rosas, y que, después, se echa encima otra libra de agua pura, á fin de que se mezcle con la primera. De esta mezcla tómese una libra, y sobre ella derrámese otra de agua. De esta nueva

mezcla sáquese una libra y hágase la misma operación anterior hasta mil veces. Ahora bien; en esta milésima mezcla, nosotros juzgamos que algo quedará de la libra que al principio pusimos de esencia de rosas, y que de ésta siempre habrá de encontrarse alguna partícula en la más pequeña porción que tomemos de la mezcla milésima; porque es indudable que había esencia de rosas en la segunda mezcla; luego también en la tercera, que está inmediata á la segunda; y en la cuarta que sigue á la tercera, y así sucesivamente hasta la última. Y esto, según los mismos principios de los peripatéticos, que admiten la divisibilidad indefinida de la materia.

Ahora bien; lo que en este ejemplo se dice del derrame del agua en el vaso y de su agotamiento sucesivo, puede aplicarse á la difusión del alimento en el cuerpo y á la disolución de sus elementos; porque la analogía es exacta.

Prueba 10.ª

«La potencia intelectual percibe los universales comunes inteligibles, que los motacálimes denominan *estados ó categorías*. Es decir que, al mismo tiempo que los sentidos perciben á una persona humana singular y concreta, el entendimiento percibe al hombre en abstracto, que no es *aquel* hombre particular visto. En efecto: lo que los sentidos perciben, está en un lugar particular, tiene un color determinado, una determinada extensión y una situación concreta; en cambio, el hombre inteligible es absoluto, abstracto, exento de todas esas condiciones; pero incluye en sí todo cuanto significa la palabra *hombre*, por más que no tenga ni el color, ni la extensión, ni el aspecto, ni la localización particular propias del hombre que hemos visto. Más aún: el hombre, en cuanto inteligible, incluye en su concepto á todos los hombres que es posible existan en lo futuro; y aunque supongamos que desaparezcan todos los hombres, siempre concebimos subsistente en el entendimiento la *quiddidad* esen-

cial del hombre, desnudo de todas esas propiedades singulares. Y esto que sucede con el hombre, ocurre igualmente con todo objeto que los sentidos perciben como singular: de él procede para el entendimiento la percepción de la *quiddidad* de aquel mismo singular objeto, pero universal y desnuda de toda materia y situación. Cabalmente de aquí nace la división de los atributos de todo objeto singular en dos grupos: atributos *esenciales*, como la corporeidad respecto del árbol y el animal, y la animalidad respecto del hombre; y atributos *accidentales*, como la blancura y la longitud respecto del hombre y del árbol.»

«Según esto, resulta que todo lo que percibimos como no singular, y que, por tanto, es universal, libre de las circunstancias accesorias y sensibles, es ya un objeto inteligible que está impreso en el entendimiento. Este universal inteligible no puede decirse dónde está, no tiene situación ni cantidad determinada [1]. Luego, una de dos: ó esta

---

1 Quiere decir que al universal no pueden atribuirse los *predicamentos* de la *cantidad* (المقدار),

exención de toda situación y de toda materia, que al universal caracteriza, es debida al *objeto* del cual ha sido tomado el universal; ó hay que atribuirla al *sujeto* que ha tomado el universal. Lo primero es imposible, porque el objeto singular, del cual ha sido tomado el universal, está dotado de situación, lugar y cantidad. Luego debe atribuirse la abstracción al sujeto, que es el alma intelectiva. Luego el alma intelectiva debe también ser algo exento de situación, *ecceidad,* y cantidad, porque, de lo contrario, es decir, si se atribuyen al alma esas condiciones individuales, también deberán atribuirse al universal que en ella reside [1].»

Refutación

La idea universal, que vosotros definís como algo subsistente en el entendimiento,

---

de la *situación* ò *situs* (الوضع) y del *lugar* ò *ubi,* *(to pou)* que los peripatéticos árabes vertieron por الاشارة, término que solamente podría traducirse con propiedad por el barbarismo escotista de *ecceitas.*

1 Esta prueba peripatética es la que en Alberto Magno aparece la 9.ª en orden.

no puede admitirse. No subsiste en el entendimiento, sino lo que subsiste en el sentido. La única diferencia entre la idea intelectual y la sensible es que en el sentido subsiste *colective* porque el sentido no es capaz de analizar su objeto; y en cambio el entendimiento puede realizar ese análisis. Una vez realizado ese análisis por el entendimiento, el concepto resultante, aunque separado ya y exento de las circunstancias individuales, continúa todavía siendo tan particular como el mismo concepto sensible que estaba determinado por dichas circunstancias. Lo que sucede es que el concepto subsistente en el entendimiento es análogo al objeto singular entendido y á todos sus semejantes; y por eso tan sólo se le denomina *universal*, en ese sentido.

Más claro: en el entendimiento existe una especie ó imagen del mismo objeto entendido y aislado, que primeramente percibió el sentido. Esa imagen representa, no sólo á ese objeto, sino igualmente á todos los demás individuos semejantes, que aun no han sido percibidos por el sentido. De aquí re-

sulta, que, si vemos á otro hombre, no nacerá en el entendimiento otra imagen nueva para representarlo, como nacería, si viésemos un caballo, después de haber visto un hombre: en este último caso, nacerían dos imágenes distintas.

Ahora bien: esto mismo ocurre en los sentidos. Si uno ve el agua, le sobreviene á su fantasía una imágen. Si luego ve la sangre, le sobreviene otra imagen distinta. Pero no sucede lo mismo, si ve otra agua distinta de la primera, porque entonces la imagen del agua, impresa ya en su fantasía, representa á la que ha visto de nuevo, la cual es semejante á la primera, aunque distinta numéricamente, y representa también á todos los demás individuos de la misma naturaleza. Y en este sentido es como se cree que aquella imagen es universal.

Igualmente pues, cuando uno ve una mano, sobreviene á su fantasía y á su entendimiento la imagen de la determinada disposición de sus partes, unas junto á otras, es decir, la extensión de la palma, la división de los dedos y la terminación de éstos por

las uñas, y además les sobreviene también la imagen de su pequeñez, de su magnitud, de su color, etc. Si después ve otra mano, en un todo semejante á la primera, no nacerá (^\) otra imagen en el entendimiento; como tampoco influirá nada esta segunda visión para que en la fantasía se produzca algo nuevo; ya lo hemos visto en el ejemplo del agua, tratándose de un mismo líquido, de un mismo vaso y de una misma cantidad. En cambio, supongamos que ve otra mano, diferente de la primera en el color y en las dimensiones. En este caso, se producirá en el entendimiento una imagen nueva, representativa del color nuevo y de las nuevas dimensiones; pero no se producirá imagen nueva de la mano, porque la mano pequeña y negra conviene con la mano grande y blanca en la disposición de sus partes, aunque difiera de ella en el color y en las dimensiones; por tanto, no es precisa una imagen nueva para representar aquello en que ambas convienen, sino que basta con la imagen ya existente la cual es idéntica para ambas; más sí que hace falta nueva imagen

para representar aquello en que la segunda difiere de la primera.

En este concepto debe interpretarse la universalidad de las imágenes, lo mismo para el entendimiento que para los sentidos. El entendimiento, cuando ha percibido el cuerpo orgánico del animal, no necesita ya recibir del árbol una imagen nueva que le represente su corporeidad, como tampoco necesita formar la fantasía dos imágenes para representarse el agua en dos momentos distintos. Y dígase lo mismo respecto de todas las cosas semejantes.

De donde resulta que la tesis de que el universal está absolutamente exento de situación [1], no es razón suficiente para decidir ya que el entendimiento es también una realidad exenta de esas condiciones propias de la materia, como lo es Dios.

La abstracción de la materia, que caracteriza al universal, no procede, pues, del entendimiento. Ya se ha visto en la demostración anterior. Y que proceda del objeto

---

1 Es decir, de la singularidad.

individual, del cual decís que se toma, tampoco es cierto; porque el objeto individual es material, y percibido, por lo tanto, del mismo modo que existe en la realidad [1].

---

1 Traduzco libremente este último párrafo, sin asegurar haberlo interpretado con exactitud. A lo abstruso del problema hay que añadir la probable incorrección de las tres últimas líneas del texto. Averroes que transcribe, en su *Teháfot*, el comienzo y fin del texto de Algazel, ha leído las últimas palabras de esta refutación فوجدته ما ذكرناه, mientras que las traducidas por nosotros son فوجدته ادراكه. Ni los textos de Averroes ni los de Jocha Zadeh, análogos al que nos referimos ya por semejanza ya por contradicción, dan más luz. Por lo demás, creemos está bastante claro el pensamiento general de la refutación de Algazel: toda ella estriba en identificar la especie sensible con la inteligible, negando así la universalidad de los conceptos, para abrazar un nominalismo tan franco como el de Ockam y el de Dugald-Stewart.

APÉNDICE III

Versión del prólogo de la obra mística de Algazel, titulada *Camino seguro de los devotos* [1], según la edición del Cairo del año 1313 de la hégira.

Dice el maestro de espíritu, faquí, santo y asceta, Abdelmélic hijo de Abdalá [2]:

«Este epítome, último de los libros que compuso mi maestro, el venerable imam, el asceta, el bienaventurado, el iluminado, prueba del islam, ornamento de la religión y honra de los doctores, Abuhámid Algazel de

1 منهاج العابدين, pág. ٢-٥. Prescindo, al traducir, de todas aquellas frases que, por ser estrictamente musulmanas, es decir, interpretaciones acomodaticias de textos alcoránicos y del Profeta, interesan poco para la historia de la mística.

2 Me ha sido imposible identificar la personalidad de este discípulo de Algazel.

Tus, lo tomé al dictado de él mismo; distinción que no otorgó, sino á sus más predilectos discípulos. Es como sigue:»

¡Alabado sea Dios, el sapientísimo, el generosísimo, el omnipotente bienhechor, que creó al hombre otorgándole el más perfecto temperamento y produjo con su omnipotencia los cielos y la tierra y gobierna con su providencia este y el otro mundo, sin proponerse otro fin, al crear los *genios* y los hombres, sino que le sirvan! El camino para llegar á Él es evidente á los que intentan recorrerlo; la señal que muestra dónde está, brilla á los ojos de los que la miran. Y, sin embargo, Dios extravía á quien quiere, y dirige á quien le place. Él solo sabe quiénes son los que caminan por la vía recta.....

Habeis, pues, de saber, hermanos míos, que el servicio de Dios es el fruto de la ciencia y el provecho de la vida [1]; es la meta á que tienden los devotos de sólida piedad y

---

1 Quiere decir que, sin estudiar, no es posible llegar á la cumbre de la vida devota, la cual es el único fruto, real y verdadero, que se puede sacar de esta vida.

la riqueza que buscan granjear los santos y el camino que recorren los que temen á Dios; es el galardón de los fuertes y el premio de los valientes; es el signo de los generosos y la profesión de los hombres varoniles; es, en fin, lo que eligen los discretos, porque es el camino de la felicidad, la vía recta que conduce al cielo.....

Yo la he examinado cuidadosamente esa vía, yo he reconcentrado todas mis potencias al explorarla desde su principio hasta su término, que es el anhelo de los que la recorren. Y heme encontrado con que es un escabroso y arduo sendero, de muchas etapas y de terribles fatigas, de lejano término y de grandes peligros, lleno de obstáculos y dificultades, bordeado de abismos y de precipicios, plagado de enemigos y salteadores, poco frecuentado por los caminantes. Y así es preciso que sea, porque es el camino del cielo.....

Demás de todo esto, el hombre es débil y difíciles las circunstancias; el negocio de la salvación es versátil y tornadizo, permite poca holganza y tiene enfrente las múltiples

preocupaciones mundanales; la vida es corta, la obra del hombre imperfecta, el que la ha de juzgar es infinitamente sabio; el juicio está cercano, el viaje es largo, y es fuerza proveerse de víveres para el camino; y no hay más víveres que la virtud; y si hay negligencia en adquirirla, pasa para no volver; el que la deja que pase, se extravía y perece; el que á ella se agarra, sálvase por eternidad de eternidades, es feliz por los siglos de los siglos.

El negocio, por tanto, es bien difícil en verdad, y el peligro grave. Por eso son tan raros los que emprenden este camino; y de los que lo emprenden, son pocos los que lo recorren; y de éstos, son muy pocos los que llegan al término y consiguen lo que buscan. Sólo son algunos: los predilectos á quienes Dios elige para que le conozcan y le amen. A ellos solos dirige con su gracia y auxilio, y los conduce (ٮ) con su ayuda á la gloria y al paraíso. A Dios pido que nos incluya en el número de los que por su misericordia consiguen el triunfo. Así sea.

Cuando yo vi que este camino era de tal

condición, púseme á estudiar y reflexionar con todo cuidado sobre la manera de atravesarlo y sobre los preparativos, requisitos, instrumentos y ardides que el siervo de Dios ha menester, así especulativos como prácticos; porque puede muy bien suceder que con la ayuda de Dios dé los pasos fáciles felizmente, y sin embargo tropiece y se detenga en los más críticos, y caiga y se condene. ¡Dios nos libre de esta desgracia!

Ahora bien; sobre la manera de recorrer y atravesar este camino, yo he compuesto ya varios libros, como *La Vivificación de las ciencias religiosas* y *La aproximación á Dios* [1] y otros; todos los cuales encierran verdades sutiles y difíciles de entender para el vulgo. Pero ha habido quienes han censurado esos libros, encontrando cosas que no les han parecido bien. Mas ¿qué palabra puede superar en elocuencia á la palabra de Dios, Señor del universo? Y dicen que los fabulosos cuentos de los antiguos. Pero ¿es que no has oído nunca lo que decía *El Ornato de los sier-*

---

1 القربة الى الله تعالى

vos de Dios, Alí, hijo de Alhosáin, hijo de Alí, hijo de Abutálib:

Yo guardaré en secreto
Las joyas de mi ciencia
Pues si las ve el estúpido
Me hará pérfida guerra.
Ya á su querido hijo
Tal conducta aconseja
Encarecidamente
El yerno del Profeta:
«Si revelas, le dice,
las joyas de tu ciencia,
han de lanzarte muchos
la acusación tremenda
de idólatra, y los mismos
muslimes sin clemencia,
como cosa muy lícita
pedirán tu cabeza,
tomando tus doctrinas
por horribles blasfemias.»

Exigen pues las circunstancias, que los hombres de sólida instrucción religiosa, es decir, la parte más escogida de los hijos de Dios, miren con ojos de compasión al resto de la humanidad, que también son hijos de Dios, y se dejen de disputas.

Yo he pedido con toda humildad y fervor á Aquel en cuya mano está el universo visible é invisible, que me dirigiese con su

gracia para componer un libro que fuese aceptado por todos y de cuyo estudio pudieran sacar todos provecho. Y Aquel que escucha las súplicas del que le pide lo que necesita, atendió á las mías y me reveló, porque así le plugo, la secreta manera de conseguirlo, inspirándome un plan maravilloso y nuevo que no empleé jamás en ninguna de las otras obras que he compuesto antes que ésta sobre materias de ascética-mística.

Este plan es el siguiente.

El primer impulso, que recibe el hombre para entrar por el camino del servicio de Dios, viene del cielo, es una gratuita inspiración divina que le hace comprender que todo lo que tiene, la vida, la voluntad libre, el entendimiento, el don de la palabra etc., son gracias que Dios le ha hecho y por las cuales le debe estar agradecido y dispuesto á servirle. Comprende entonces que, si así no obra, merecerá que Dios le niegue esas gracias naturales.

Ahora bien; sabe el hombre que Dios le envió un profeta, á quien otorgó la facultad de hacer milagros superiores al curso ordi-

nario de la naturaleza é imposibles para el hombre; que ese profeta ha enseñado á la humanidad que tiene un Señor, sabio, poderoso, vivo, dotado de voluntad y de palabra, el cual ha dado preceptos positivos y negativos, remunerador de los que le obedecen y castigador de los que le ofenden, y que conoce y escudriña los más secretos pensamientos del hombre. Este entonces piensa que todo eso, que el Profeta le enseña, es perfectamente posible, sin que la razón humana encuentre en ello contradicción ó repugnancia de ningún género.

Desde aquel momento, el hombre comienza á concebir un saludable temor sobre sí mismo, sobre su suerte. Este pensamiento de temor le obliga á buscar pruebas de la verdad de aquellas enseñanzas, porque, desde el momento que duda, ve que ya no tiene excusa. Dirige entonces, todo turbado y perplejo, sus miradas en todas direcciones, buscando el camino de su salvación, y no se le ocurre otro más apropósito que el de la especulación racional para inducir, de la existencia de los efectos, la existencia de la causa

creadora, y adquirir así ciencia cierta sobre lo que con los ojos no percibe, es decir, sobre si existe ó no un Señor que realmente le haya impuesto preceptos, así positivos como negativos.

Y este es el primer paso que da en el camino del servicio de Dios, el paso de *la ciencia*. Entrégase á investigar por sí propio los argumentos y pruebas que dan los sabios, hace consultas á éstos, interroga á los santos y á los hombres piadosos, y llega por fin á adquirir ciencia cierta de todo aquello que le era oculto, á saber: que existe un solo Dios, el cual no tiene compañero, que es su creador, que le ha colmado de beneficios, que le ha exigido por ellos el agradecimiento, que le ha obligado á servirle y á obedecer sus preceptos tanto literal como místicamente, que le ha advertido se guardase de la infidelidad y del pecado, y que le reserva, en fin, eternos castigos si le desobedece, así como imperecederos premios si le sirve en este mundo.

En tanto que el hombre se halla dedicado á estos estudios y decidido ya á servir á ese

Señor beneficentísimo, á quien encontró después de buscarlo y á quien conoce después de haberlo ignorado, surge en su ánimo una nueva duda: «¿Y cómo he de servirle? á qué estoy obligado en su servicio?» Para resolver esta duda, continúa por el camino de la ciencia, hasta que llega á aprender todas las prescripciones de la ley revelada, en su doble sentido literal y místico.

Mas, así que ha completado su instrucción religiosa y se ha determinado á emprender el camino del servicio divino, hé aquí que se ve oprimido por pecados y crímenes sin cuento. Esta es, al menos, la condición de casi todos los hombres. «¿Cómo, pues, se dice, podré dar un paso en el camino del Señor, si estoy ligado (٣) con culpas y afeado con tantas manchas? Fuerza es que primero me vuelva hacia Dios por la penitencia, á fin de que me perdone mis pecados, desate mis ligaduras y borre mis manchas. De este modo me dispondré á servir á Dios y allanaré el camino que ha de aproximarme á El.»

En aquel punto, comienza á dar *el segundo*

paso, que es *la penitencia.* Es indudable , necesita acabar de darlo, si ha de cons uir lo que se propone. Por esto, entrégase á estudiar la naturaleza de la penitencia ó arrepentimiento y las condiciones ó deberes que exige; pero tan pronto como ha llegado á conocer en qué consiste la verdadera penitencia, así que ha terminado este segundo paso, comienza á suspirar de nuevo por el servicio de Dios, deseando ardientemente llegar á él.

Mas, hé aquí que se ve circundado por obstáculos que de todas partes le asedian impidiéndole alcanzar su propósito. Reflexiona un momento y ve que son *cuatro: el mundo, las criaturas, el demonio y su misma persona.* Es preciso deshacerse de esos obstáculos; hay que alejarse de ellos. De lo contrario, no arribará al fin que se propone.

Adelanta el pie, y comienza á dar *el tercer paso,* que es el de *los obstáculos.* Para ello necesita cuatro cosas, á saber: desembarazarse del mundo, aislarse de las criaturas, combatir al demonio y vencerse á sí mismo. Este último es el peor enemigo, porque no

podemos despojarnos de él, ni tampoco vencerlo de una vez ni subyugarlo como al demonio, á causa de que es un compañero inseparable nuestro é instrumento imprescindible, y, que además, no desea ayudar al hombre en la consecución de esos sus fines de perfección espiritual, porque cabalmente el alma está inclinada al mal por su naturaleza.

Necesita, por ende, refrenarla con el freno del temor de Dios, á fin de que, obedeciéndole sin insubordinaciones, pueda él hacerla servir de instrumento para lo útil y recto, y apartarla de cuanto le sea perjudicial ó corruptor. Emprende pues este tercer paso con la ayuda de Dios, hasta darle feliz término.

Mas, tan pronto como ha terminado su empresa, y la idea fija de su *desideratum* ha vuelto á surgir en su mente, nuevos impedimentos le salen al paso estorbándole de conseguir su propósito de servir á Dios como es preciso. Medita atentamente sobre su situación, y ve que son también *cuatro* esos impedimentos, á saber: 1.° *El alimento* que el alma le demanda, diciendo: «Yo necesito

medios de subsistencia; si pues te apartas del mundo y te aislas de las gentes, ¿de dónde te proporcionarás lo necesario para mantener mi vida?» 2.° *La preocupación* de todas aquellas cosas que él teme ó espera, ama ó aborrece; pues no sabe cómo librarse de esas preocupaciones ó cómo destruirlas, porque, siéndole desconocido el éxito de sus negocios, el corazón se le oprime ante la perspectiva de que puede muy bien suceder que vaya á dar en el pecado ó en la muerte. 3.° *Las calamidades* y desgracias que han de sobrevenirle de todas partes; especialmente por la oposición que encontrará en el mundo, por la guerra que le hará el demonio y por la lucha que ha de entablar consigo mismo. ¡Cuántas angustias no tendrá que devorar, á qué adversidades no se verá expuesto, qué pesares, qué tristezas no sufrirá, de qué cúmulo de infortunios no ha de verse agobiado! 4.° *Las alternativas* á que Dios expondrá al alma, comunicándole, unas veces, consuelos espirituales, dejándola, otras, sumida en la sequedad y en la amargura.

En medio, pues, de tantos impedimentos,

el siervo adelanta su pie é inicia *el cuarto paso.* Para consumarlo, necesita de *cuatro cosas:* 1.ª Encomendar á Dios el negocio de su subsistencia. 2.ª Confiar en El el éxito de todo lo que le preocupa. 3.ª Sufrir con paciencia cuantas adversidades le sobrevengan. 4.ª Conformarse y recibir con gusto lo que Dios le envíe.

Con la ayuda de Dios, da fin á este cuarto paso; pero, al volver á pensar en su propósito de servir á Dios, observa con pesar que su alma es débil, tibia, negligente: que, lejos de sentirse ágil y dispuesta para obrar el bien, como debe y como le conviene, sólo se siente inclinada á la pereza, á la tranquilidad, al reposo, á no hacer nada; más aún, al mal, á la vanidad, á la corrupción, á la ignorancia. Necesita, por tanto, de algún acicate que la excite y mueva hacia el bien, y de algún freno que la reprima apartándola del mal. Ese acicate es la esperanza; ese freno es el temor. *Esperanza,* en los grandes premios, en el magnífico galardón que Dios ha prometido á los que le sirven. Ese pensamiento será el aguijón que excitará, im-

pulsará, moverá y dará fuerzas al alma para servir á Dios. *Temor*, á los terribles castigos, á los dolorosos sufrimientos con que Dios amenaza á los que le ofenden. Su recuerdo será un enérgico freno que apartará al alma de los vicios.

Hé aquí pues un nuevo paso, que el siervo de Dios comienza á dar, *el paso de los impulsos*, y al cual da felizmente cima, con esos dos excitantes, el temor y la esperanza, y ayudado de Dios.

Dado este paso, el hombre ya no ve en su derredor obstáculo alguno que le impida servir á Dios; tampoco se ve distraído por preocupación alguna. Demás de esto, encuentra que su alma está decidida, animada, dispuesta á realizar aquel propósito; y con el mayor ardor, con vivísimos anhelos, abraza, emprende el camino del servicio de Dios.

Dos nuevos peligros, *la hipocresía* y *la vanidad*, comienzan á amenazar al hombre devoto, así que ha llegado á obtener lo que tanto ansiaba. Unas veces, gusta de aparecer santo á los ojos de los hombres, y así, toda su piedad se desvanece. Otras, se infatúa de

sí mismo, y así, de ningún provecho le sirve toda su devoción, que resulta vana y estéril.

Para salvar, pues, este nuevo paso, que podemos llamar, *el de las carcomas* [1], el siervo de Dios ha de echar mano de *la pureza de intención* y del *recuerdo de los beneficios divinos:* con ambas medicinas, aparte de otras análogas, conseguirá sanar sus actos piadosos de todo vicio interior que los corroa.

Mas en su aplicación ha de poner un cuidado exquisito, una vigilancia extremada, una atención seria y sin decaimientos; cosas todas, que no se consiguen sin un especial auxilio y protección del Altísimo y Omnipotente que da fuerza á los débiles.

Tras de esto, el servicio de Dios, exento de todo defecto, y adornado de todas las condiciones, así útiles como necesarias, viene á ser ya la ocupación exclusiva del hombre

---

1 القوادح. Fácilmente se comprende el fundamento de esta denominación metafórica: la hipocresía y la vanidad destruyen todo el mérito de la vida espiritual, como la carcoma consume la médula del árbol, sin que al exterior aparezcan sus efectos.

piadoso. Vese entonces sumergido en el piélago de las divinas gracias, colmado de una muchedumbre de beneficios espirituales, hecho objeto predilecto de la providencia, de la ayuda, de la protección, de la vigilancia, del cuidado más exquisito por parte de Dios.

Ante tal cúmulo de favores, el siervo se sobrecoge de temor: tiembla ante la idea de perder, por su ingratitud, tan ricos dones, como Dios le ha regalado; tiembla ante el peligro de que el Señor le deje caer del sublime grado á que le elevó, del grado de sus sinceros siervos. Avanza, pues, por último y da *el paso de la alabanza* y *de la gratitud,* por medio de un constante ejercicio de esos actos, con los cuales procura, en la medida de sus fuerzas, pagar á Dios lo mucho que le debe.

Entonces sí que, cuando ya ha consumado este último paso, puede el siervo de Dios descansar y hacer alto en su marcha. Llegó al término de su viaje, el objeto de sus anhelos lo tiene entre las manos; un esfuerzo no más, y el siervo de Dios reposará tranquilo en la vasta llanura de sus méritos (c),

en el desierto de la caridad, en las playas del amor divino. Risueños prados, floridos valles, deleitables jardines, son entonces para él la predilección con que Dios le distingue, la familiaridad con que le trata, la íntima comunicación á que le ha levantado, los secretos coloquios con que le favorece, las gracias y beneficios con que le regala. Embriagado en medio de tan suaves deleites, deslízase dulcemente el resto de sus días. Vive acá abajo, en este mundo, pero sólo con el cuerpo; su corazón está puesto en su fin. Un día y otro día aguarda con impaciencia la nueva de su muerte. Todas las criaturas le dan tedio, bascas le provoca el mundo, solamente suspira por morir, hasta que, colmada la medida del divino amor, transpórtalo el Señor desde esta morada de miserias, desde este campo de batalla, á los rientes vergeles del paraíso, á la corte de la Majestad divina, donde por eternidad de eternidades comunicará Dios á aquella débil y pobrecita alma un cúmulo tal de gracias, deleites y regalos, que no acertarían á definir ni calificar cuantos hacerlo intentaran.

¡Oh que dicha tan grande! ¡Oh que reino tan glorioso! ¡Oh que siervo tan feliz! ¡Dios nos otorgue á todos tan señalado beneficio!

. . . .

FIN.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

ALGAZEL

APÉNDICE I

Análisis y version de los libros esotéricos de Algazel, titulados *Almadnún grande y pequeño.*

ALMADNÚN GRANDE

ALMADNÚN PEQUEÑO

APÉNDICE II

APÉNDICE III

ADDENDA ET CORRIGENDA (1)

Página

14, línea 3 y 25, dice «Chahrastaní» y debe decir Xahrastaní.»

50, nota 1, añádanse como fuentes para la etimología de la palabra *motacálimes*, las siguientes: *Diccionario de términos técnicos de Calcuta*, pág. 24; *Ihía*, 1, 38.

113, línea 15, dice «equiescencia» y debe decir «aquiescencia.»

138, línea 16, dice «de refutacion» y debe decir «la refutación.»

149, línea 25, dice «en el volumen segundo de este trabajo.» Debe decir «en el apéndice 2.º de este volumen y en los siguientes de este trabajo.»

---

(1) Cuando comencé la redacción de este trabajo, los materiales con que contaba eran escasos y mi preparación imperfecta. Después que he podido estudiar los principales escritos de Algazel, especialmente el *Ihía*, y otros libros de filósofos y teólogos musulmanes, confieso que la *Introducción* de este volumen me parece bastante incompleta en muchos puntos. Pero la impresión estaba ya comenzada y no era cosa de rehacerla.

157, líneas 13, 16 y 22, dice «Abulfatuh» y debe decir «Abulfotuh.»

176, línea 7, añádase la nota siguiente: «Véase Carra de Vaux, obra citada, pág. 211.»

177, línea 12, añádase la nota siguiente: «Se le expidieron de real orden, según era costumbre, á juzgar por lo que dice Nidam Almolc. Vide *Siasset Nameh*, traduit par Charles Schefer, pág. 200.»

191, linea 1, dice «cuya autenticidad ha sido puesta en tela de juicio» y debe decir «cuya autenticidad ó sinceridad ha sido puesta en tela de juicio.»

632, línea 22, dice «ni en el primero, obtendrá utilidad;» y debe decir «ni en el primero obtendrá utilidad.»

758, línea 3 de la nota, dice « يحب » y debe decir « يجب »